



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

**GÊNERO E CORPO NO *SELF* DIALÓGICO:  
QUEERIZANDO O *SELF***

Carina Borgatti Moura

Brasília, dezembro de 2023



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

## **GÊNERO E CORPO NO *SELF* DIALÓGICO:**

### **QUEERIZANDO O *SELF***

Carina Borgatti Moura

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de doutora em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar, área de concentração Desenvolvimento Humano e Educação. Linha de pesquisa Processos de Desenvolvimento e Cultura.

ORIENTADORA: PROFA. DRA. MARIA CLÁUDIA SANTOS LOPES DE OLIVEIRA

Brasília, dezembro de 2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bg Borgatti Moura, Carina  
Gênero e corpo no self dialógico: queerizando o self /  
Carina Borgatti Moura; orientador Maria Cláudia Santos  
Lopes de Oliveira. -- Brasília, 2023.  
332 p.

Tese (Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento e  
Escolar) -- Universidade de Brasília, 2023.

1. gênero. 2. corpo. 3. desenvolvimento humano. 4. Teoria  
do Self Dialógico. 5. Teoria Queer. I. Santos Lopes de  
Oliveira, Maria Cláudia, orient. II. Título.

Esta tese recebeu os seguintes apoios institucionais:

- Bolsa de doutorado do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
- Apoio financeiro concedido pela Universidade de Brasília mediante diferentes editais de fomento à execução de projetos de pesquisas científicas, tecnológicas e de inovação.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar

TESE DE DOUTORADO APROVADA PELA SEGUINTE BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Maria Cláudia Santos Lopes de Oliveira – Presidente  
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza – Membro  
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Profa. Dra. Ana Flávia do Amaral Madureira – Membro  
Centro Universitário de Brasília – CEUB

Profa. Fabrícia Teixeira Borges – Membro  
Universidade de Brasília – UnB

Profa. Dra. Tatiana Yokoy de Souza – Suplente  
Universidade de Brasília – UnB

Brasília, dezembro de 2023

*Dedico esta tese  
a meu filho, Tomás (por um mundo melhor pra você), e  
a Dani (sem você, nem seria).*

## Agradecimentos

A construção desta tese foi um longo e intenso processo, atravessado por uma pandemia e pela minha estreia na maternidade. Nele, contei com apoios fundamentais, de pessoas muito queridas, às quais direciono meus agradecimentos.

À Dani, pelo amor e pelo carinho diários, que me fortaleceram, me inspirando e ajudando a seguir sempre em frente. E pela cumplicidade, por me ensinar e me apoiar também nas filosofias, escritas, e nos rumos da vida acadêmica. Ao meu filho, Tomás, por dar um novo sentido à minha caminhada, e por me abastecer de amor para minhas próprias lutas e resistências. Agradeço também à Nika e ao Seu Gomes, nossos amores felinos.

À minha orientadora, profa. dra. Maria Cláudia S. L. de Oliveira, por topar essa aventura de mergulharmos juntas nos estudos de gênero, construindo pontes e novas perspectivas para as discussões em torno de desenvolvimento humano. Agradeço também, a profunda dedicação com a qual desempenha suas funções de professora e orientadora. Sua dedicação não apenas foi fundamental para a elaboração desta tese, mas também me inspirou como um modelo para minha própria formação como professora. Agradeço ainda pela amizade e cumplicidade, que me surpreenderam e me deram força para enfrentar obstáculos que nem imaginávamos viver neste processo.

Agradeço profundamente às pessoas que participaram da pesquisa tornando esta tese possível, pela disponibilidade e pelo amor com que compartilharam suas vivências. Com vocês, aprendi sobre resistência, desenvolvimento humano, educação, solidariedade... e muito sobre minha própria história. À Silvia Paz, agradeço também pelo apoio de sempre, e por ser ponte importante na realização da pesquisa e em diversos outros encontros e afetos. Agradeço ainda a outras amigas, amigos e amigues, que são a coletividade tão necessária para a liberdade e as potencialidades de uma trajetória *queer*.

Aos meus pais, que sempre me apoiaram na minha trajetória acadêmica, comemorando cada conquista. À Juliana Borgatti, “nossa” dinda, pelo amor e pela força que traz a toda minha família. A Regina Kfuri e Carolina Pompeu, pelas amizades recheadas de trocas filosóficas e acadêmicas. Ao Láris e à Ana Paula Carrijo, que foram meus primeiros presentes da UnB, companhia e acalento quando o contexto tenebroso de nosso país restringia nossas imaginações e esperança.

À Rafaella Eloy, minha querida amiga que o doutorado me trouxe de presente, cuja cumplicidade enriqueceu minhas reflexões sobre nosso estar no mundo. A Gleicimar e Rute, que me acolheram com tanto carinho, Isabella, Lu e demais colegas do Grupo de Ação e Investigação das Adolescências (Gaia) e do Laboratório de Psicologia Cultural (LABMIS), pelas importantes trocas e debates. Aos estudantes da graduação, que me trouxeram alegrias e novas energias, em plena pandemia.

À Helena Vieira, professora tão solidária, que, mesmo sem saber, me acompanhou ao longo de todo o processo, e foi fundamental para meus aprendizados sobre os estudos de gênero. A Rita von Hunty, Dri Azevedo e outros corpos *queer*, que também se dedicam a partilhar seus conhecimentos pelas redes, atingindo tantas pessoas, e construindo uma política *queer* cada vez mais potente.

Ao CNPq – Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo apoio financeiro. Aos membros da banca, pela disponibilidade para a avaliação e para importantes trocas sobre este trabalho.



*Desfazer o normal há de ser uma norma.*

*(Memórias inventadas: a segunda infância, Manoel de Barros)*

*Hoje vocês me concedem o privilégio de evocar a “minha” coragem de ser eu mesmo, depois de me terem feito carregar o fardo da exclusão e da vergonha por toda a infância. [...] Vocês nos reúnem aqui como a um grupo de escravos que souberam esticar seus grilhões, mas que continuam mais ou menos dóceis, que obtiveram seus diplomas e aceitam falar a língua dos senhores: aqui estamos nós, diante de vocês, corpos declarados mulheres no nascimento, Catherine Millet, Cécile Guibert, Hélène Cixous, as vagabundas, as bissexuais, as mulheres de voz rouca, as argelinas, as judias, as estereotipadas, as machonas, as espanholas. Quando vocês vão se cansar de assistir à nossa “coragem” como quem se posta diante de uma atração? Quando vocês vão se cansar de nos tratar como alteridade para se tornar vocês mesmos?*

*(A coragem de ser você mesmo, Paul B. Preciado)*

## Resumo

Esta pesquisa buscou analisar o papel do gênero no *self* dialógico a partir de um estudo sobre processos de desenvolvimento de sujeitos que se declaram LGBTQIA+, promovendo uma aproximação teórico-empírica da Teoria do *Self* Dialógico com conceitos da perspectiva *queer*. Desde o final do século XX, as ciências sociais e humanas vivenciam um intenso debate crítico, de revisão de postulados dominantes que historicamente contribuíram para a exclusão e a patologização de diversos sujeitos, como LGBTQIA+, mulheres, negros, crianças, entre outros. Entre transformações desencadeadas por tal debate estão aquelas relacionadas ao conceito de identidade, que vem deixando para trás as raízes cartesianas, fortemente criticadas por perspectivas como pós-estruturalismo, feminismo e filosofia da linguagem. Um aspecto comum dessas novas perspectivas é pensar a subjetividade humana em termos relacionais, enfatizando sua interdependência com a cultura, assim como seu caráter concreto, ancorado no contexto e na corporeidade. Com isso, as ciências sociais e humanas testemunham um importante crescimento de reflexões sobre a localização social dos sujeitos e as forças de poder que os atravessam, dando atenção especial aos marcadores sociais da diferença, entre os quais destacamos gênero e sexualidade. Contudo, apesar do crescimento e das importantes contribuições dos estudos de gênero e feministas neste debate, o diálogo da Psicologia com essas perspectivas, e suas reflexões em torno de gênero, sexualidade e corporeidade continuam modestos, geralmente restritos a um uso descritivo desses termos, pouco desafiando os postulados tradicionais fundamentados na objetividade do conhecimento e em um suposto sujeito universal. O aprofundamento do diálogo entre a Psicologia e os estudos de gênero, que nos permita revisitar a concepção de subjetividade e, com ela, nossos próprios postulados teórico-metodológicos está entre as contribuições deste trabalho para o paradigma crítico na Psicologia. Partindo da perspectiva do *self* dialógico, e de contribuições da perspectiva *queer* para a compreensão do papel do gênero na construção do *self*, realizamos uma investigação

com três sujeitos LGBTQIA+ adultos. Buscamos analisar as principais transformações na organização do *self* relacionadas ao processo de declarar-se dissidente sexual e/ou de gênero, dando importante atenção à corporeidade. A pesquisa se deu em duas etapas: uma composta por duas entrevistas individuais e a segunda por uma roda de conversa. A análise da primeira etapa foi organizada em três dimensões: D1) *Interpelações e negociação com as normas de gênero*, que contou com um instrumento nomeado de Matriz Transversal; D2) *Percepção de futuro, sombras e imaginação*; D3) *Atores e relações pessoais/sociais*, que inclui o Mapa das Relações do *Self*, instrumento que apresenta as principais transformações identificadas. Os dados da roda de conversa foram utilizados em uma construção dialógica do capítulo de discussão. A partir das experiências compartilhadas, a pesquisa atestou a transversalidade do gênero no *self* e sua intrínseca relação com a corporeidade, identificando diversos desafios que corpos dissidentes enfrentam ao longo da vida. Demonstrou, também, que o posicionamento de se declarar LGBTQIA+ desencadeia reorganizações no *self* que podem levar a um reposicionamento dos sujeitos na relação com a cultura e na imaginação de outras possibilidades de futuro e existência.

Palavras-chave: gênero, corpo, desenvolvimento humano, Teoria do *Self* Dialógico, Teoria *Queer*

## **Abstract**

This research aimed to analyze the role of gender in dialogical self through an investigation into the development processes of subjects who declare themselves LGBTQIA+, promoting a theoretical-empirical approximation of the Dialogical Self Theory with concepts of queer perspective. Since the late 20th century, social and human sciences have been experiencing an intense critical debate, revising dominant postulates that have historically contributed to the exclusion and pathologization of various subjects, such as LGBTQIA+, women, blacks, children, and others. Among the transformations triggered by this debate are those related to the concept of identity, which has left behind its Cartesian roots, strongly criticized by perspectives such as post-structuralism, feminism, and philosophy of language. A common aspect of these new perspectives is the conceptualization of human subjectivity in relational terms, emphasizing its interdependence with culture, as well as its concrete character, anchored in context and corporeality. Consequently, social and human sciences are currently witnessing substantial growth in reflections concerning the social positioning of individuals and the power forces crossing their lives, paying special attention to social markers of difference, among which we highlight gender and sexuality. Nevertheless, despite the growth and the important contributions of gender and feminist studies in this debate, psychology's dialog with these perspectives, and its reflections on gender, sexuality, and corporeality, remain modest, usually restricted to a descriptive use of these terms, with little challenge to traditional postulates based on the objectivity of knowledge and a supposed universal subject. Deepening the dialog between psychology and gender studies, which allows us to revisit the concept of subjectivity and, with it, our own theoretical-methodological postulates, is one of the contributions of this work to the critical paradigm in psychology. Drawing from the framework of the dialogical self, and contributions from queer perspective to understanding the role of gender in the construction of the self, we carried out an investigation with three adult LGBTQIA+ subjects.

We sought to analyze the main transformations in the organization of the self related to the process of declaring oneself sexual and/or gender dissident, paying important attention to corporeality. The research was conducted in two stages: the first encompassed two individual interviews, while the second involved a conversation circle. The analysis of the first stage was organized into three dimensions: D1) *Interpellations and negotiation with gender norms*, which included an instrument called Transversal Matrix; D2) *Perception of future, shadows, and imagination*; D3) *Actors and personal/social relationships*, which includes the Map of Self's Relationships, an instrument that presents the main transformations identified. The data from the conversation circle were used in a dialogical construction of the discussion chapter. Based on the shared experiences, the research attested the transversality of gender in the self and its intrinsic relationship with corporeality, identifying various challenges that dissident bodies face throughout life. It also showed that the position of declaring oneself LGBTQIA+ triggers reorganizations in the self that can lead to a repositioning of subjects in their relationship with culture and in the imagination of other existence and future possibilities.

Keywords: gender, body, Human Development, Dialogical Self Theory, Queer Theory

## Sumário

Agradecimentos .....	vii
Resumo .....	x
Abstract.....	xii
Sumário.....	xiv
Lista de figuras .....	xvi
Lista de tabelas .....	xvii
Apresentação.....	1
Introdução .....	4
Capítulo 1 – Teoria do <i>Self</i> Dialógico .....	12
1.1. Discursos, valores e continuidade do <i>self</i> .....	22
1.2. O <i>self</i> como microssociedade democrática.....	29
1.2.1 Hibridismo e inovação do <i>self</i> .....	33
1.2.2 A inovação do <i>self</i> nas tensões de gênero .....	44
Capítulo 2 – Corpo e corporeidade nas ciências humanas .....	51
2.1. O corpo em Foucault .....	54
2.2. <i>Embodiment</i> – O corpo nas teorias psicológicas .....	58
2.3. Corpo e sexo – Construções histórico-culturais .....	70
Capítulo 3 – Gênero: a desconstrução <i>queer</i> .....	78
3.1. Norma e performatividade de gênero .....	83
3.2. O corpo em Butler e Preciado .....	92
3.3. <i>Queer/cuir</i> situado e o corpo fronteiriço .....	99
Capítulo 4 – Objetivos .....	105
4.1. Objetivo Geral .....	105
4.2. Objetivos específicos .....	105
Capítulo 5 – Percurso metodológico.....	106
5.1. Fundamentação teórico-metodológica: pesquisa qualitativa.....	106
5.1.1. Entrevista semiestruturada .....	113
5.1.2. Roda de conversa.....	114
5.2. Método.....	115
5.2.1. Participantes .....	115
5.2.2. Procedimentos de construção e análise dos dados .....	118
Capítulo 6 – Resultados .....	132
6.1. Clarice.....	133

6.1.1.	D1 – Interpelações e a negociação com as normas de gênero....	137
6.1.2.	D2 – Percepção de futuro, sombras e imaginação.....	159
6.1.3.	D3 – Atores e relações pessoais/sociais .....	165
6.2.	Judith .....	175
6.2.1.	D1 – Interpelações e a negociação com as normas de gênero....	178
6.2.2.	D2 – Percepção de futuro, sombras e imaginação.....	200
6.2.3.	D3 – Atores e relações pessoais/sociais .....	205
6.3.	Diadorim.....	213
6.3.1.	D1 – Interpelações e a negociação com as normas de gênero....	216
6.3.2.	D2 – Percepção de futuro, sombras e imaginação.....	245
6.3.3.	D3 – Atores e relações pessoais/sociais .....	255
Capítulo 7 – Discussão: uma construção dialógica .....		263
7.1.	O quase desmoronamento.....	264
7.2.	Vulnerabilidade e liberdade.....	267
7.3.	Linhas de fuga .....	272
7.3.1.	A experiência concreta da sexualidade .....	274
7.3.2.	Artes e representatividade .....	275
7.3.3.	Coletividade.....	275
7.3.4.	Corporeidade .....	276
7.3.5.	Audiência e os grandes centros urbanos.....	278
7.4.	Futuridade queer .....	281
Considerações finais: potencialidades .....		292
Referências Bibliográficas .....		297
Apêndices .....		314
A.	Roteiro de Entrevista individual 1 .....	314
B.	Roteiro de Entrevista individual 2 .....	315
Anexos .....		316
A.	Desenho de Judith sobre sua trajetória .....	316

**Lista de figuras**

Figura 1 – Posições em um <i>self</i> multivocal (Hermans, 2001) .....	17
Figura 2 – <i>Self</i> atual – modelo .....	124
Figura 3 – Mapa das Relações do <i>Self</i> – modelo .....	130
Figura 4 – <i>Self</i> atual de Clarice.....	137
Figura 5 – Mapa das Relações do <i>Self</i> – Clarice .....	174
Figura 6 – <i>Self</i> Atual de Judith .....	177
Figura 7 – Mapa das Relações do <i>Self</i> – Judith .....	212
Figura 8 – <i>Self</i> Atual de Diadorim.....	216
Figura 9 – Mapa das Relações do <i>Self</i> – Diadorim.....	262



**Lista de tabelas**

Tabela 1 – Matriz Transversal – Modelo.....	128
Tabela 2 – Matriz Transversal de Clarice.....	158
Tabela 3 – Matriz Transversal de Judith.....	199
Tabela 4 – Matriz Transversal de Diadorim.....	244

## Apresentação

O que pode um corpo *queer* na Psicologia? Esta é uma primeira questão que se coloca quando um corpo *queer* se lança aos desafios de um doutorado neste campo de estudo. A Psicologia, como disciplina, frequentemente adotou uma perspectiva cisgênero e heteronormativa na produção de conhecimento, negligenciando as experiências que não se encaixam em normas de gênero e sexualidade. Como, então, pensar a subjetividade e os processos de desenvolvimento humano a partir de teorias que os concebem com base em um sujeito universal, ao qual este corpo não se enquadra?

Como um corpo *queer*, ou seja, um corpo dissidente sexual e de gênero, trilhei meu caminho até aqui sempre atenta às exclusões e normatizações que interpretavam e fabricavam o meu e outros diversos corpos como anormais. No mestrado, voltei-me para o tema da produção da diferença na escola e pude (re)ver como práticas cotidianas – intervenções pedagógicas, diálogos, brincadeiras de crianças, entre outras – produzem e reproduzem desigualdades e hierarquização de sujeitos, fundamentadas em binarismos como homem/mulher, masculino/feminino, branco/negro. Algumas crianças aprendem diariamente que *são* erradas simplesmente por não atenderem às expectativas sociais quanto a seu jeito de falar, andar, brincar, se apresentar. O mesmo ocorre com uma criança negra, que se torna alvo de bullying ou passa a ser considerada favelada, perigosa. Seus corpos estão sempre atravessados por significados culturais que os negativizam e, por isso, lhes impõem diversos obstáculos e violências.

Compreender os processos que constituem essas subjetividades demanda levar em conta suas vivências enquanto sujeitos dissidentes, seu lugar social enquanto corpos considerados abjetos. E aí está o papel dos corpos *queer* na academia, ou ao

menos nesta tese, partir de suas próprias vivências para a construção de outras formas de análises e investigações. E se isso é possível hoje, é porque outras trajetórias de luta e resistência me antecederam, junto a um campo crítico que vem alargando as fronteiras da Psicologia, e reconhecendo o papel do contexto, da cultura e das forças de poder na constituição das subjetividades. Abordagens críticas têm se fortalecido, mas a maioria ainda parte de uma suposta neutralidade de gênero – e de outros marcadores – quando se fundamentam em um ser humano genérico.

Ao me deparar com a Teoria do *Self* Dialógico, na chegada ao Gaia<sup>1</sup>, na UnB, observei sua potência em uma compreensão dialógica da subjetividade, que dá destaque ao seu caráter relacional, ou seja, a um processo de coconstrução subjetiva que se dá em uma relação de interdependência com os outros e com a cultura. Esse interesse me leva, então, a indagar: Como alguns corpos constroem suas subjetividades em uma relação com os outros e com a cultura quando os outros e a cultura lhes dizem o tempo todo que não podem ser quem são? As possibilidades de dialogicidade são iguais para todos os corpos?

Lembro das violências que sofri e presenciei. Penso nas milhares de pessoas que foram mortas simplesmente por serem femininas em um corpo masculino, masculinas em um corpo feminino, ou por estarem de mãos dadas com alguém do mesmo gênero. Penso também nas milhares que atentaram contra a própria vida numa tentativa desesperada de fugir desse lugar de anormal. Nesse lugar, parece não haver alternativa à violência, já que suas escolhas são: permitir-se ser quem são e, assim, correr o risco de sofrer a agressão do outro, ou se violentar performando outra coisa que não condiz com seus afetos e desejos.

---

<sup>1</sup> Grupo de Atenção e Investigação das Adolescências, Instituto de Psicologia, UnB

Mas e os que sobrevivem? Sem serem mortos ou suicidados real ou simbolicamente? E os que resistem? Como resistem às normas de gênero que os interpelam? Que transformações experimentam na sua organização subjetiva? E na sua relação com a cultura? Um corpo *queer* não é somente um corpo abjeto, é o corpo que resiste, que desvia da norma e a escancara, inventando outras possibilidades de existência. Quando olho para minha trajetória, posso dizer que meu processo de me entender e me declarar como dissidente foi tão doloroso quanto transformador. E é a investigação sobre essa contradição e esse potencial de transformação que motivou, então, esta tese. Investigar e analisar vivências *queer*, contadas por corpos *queer*, pode ser um importante caminho para compreensões mais profundas e inclusivas da subjetividade e de sua participação na construção da cultura.

E esse caminho, como demonstraremos, não pode ser trilhado sozinho. Por esse motivo, não podia deixar de convidar outros corpos *queer* para compartilharem suas experiências, mas, principalmente, suas próprias perspectivas. E este foi um processo intenso de conhecimento e autoconhecimento, quando, em meio a seus relatos, me vi, não só implicada no tema da pesquisa, mas também convocada a reviver minhas próprias experiências. Um processo acadêmico e terapêutico, de transição e desenvolvimento humano.

## Introdução

Desde o final do século XX, as ciências sociais e humanas vivenciam um intenso debate crítico, de revisão de teorias e postulados dominantes que historicamente contribuíram para a exclusão, a patologização e a normatização de diversas experiências de sujeitos, como sujeitos LGBTQIA+<sup>2</sup>, mulheres, negros, pobres, crianças, etc. Nesse contexto, ganham corpo importantes estudos que trazem para as discussões acadêmicas pautas que antes se restringiam aos movimentos sociais: estudos feministas, estudos de gênero, estudos decoloniais etc.

Um importante marco para essas transformações – que ainda estão em curso – são as mudanças relacionadas ao próprio conceito de identidade (d'Alte et al., 2007; Gergen, 2006; Hall, 2005). Ao longo da Modernidade, modelos teóricos inspirados pelo projeto filosófico de Descartes supervalorizavam o indivíduo, e os discursos cientificistas hegemônicos viam a identidade como uma entidade individual, estável ao longo do tempo, enquanto o sujeito era concebido tal como um ser racional, individualista, centrado, cidadão de direitos e deveres, e útil àquela ordem dominante (Hall, 2005). Essa noção de identidade, contudo, vem sendo criticada por distintas perspectivas contemporâneas, entre as quais pós-estruturalistas, feministas e os estudos de filosofia da linguagem, que se disseminaram a partir da guinada linguística na Filosofia, provocada pela contribuição da segunda parte da obra de Wittgenstein (1979)<sup>3</sup>, entre outros.

---

<sup>2</sup> Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, queers, intersexos, assexuais e outras. Embora já existam versões atualizadas da sigla, abrangendo mais identidades sexuais e de gênero (LGBTQIAPN+), optamos pelo uso de LGBTQIA+ para atendermos orientação do Conselho Federal de Psicologia, conforme Portaria nº34, de 28 de junho de 2023.

<sup>3</sup> Wittgenstein, L. (1979). Investigações. São Paulo: Abril Cultural.

Gergen (2006) analisa historicamente a virada nas ciências sociais, as quais deixaram para trás a compreensão cartesiana e passaram a pensar o indivíduo em termos relacionais e a identidade como provisória, em contínuo processo de desenvolvimento. Para o autor (Gergen, 2006), as mudanças da identidade têm estreita relação com as transformações mais amplas, na sociedade contemporânea, como a globalização e as tecnologias de comunicação, que reduziram os limites geográficos e conectaram pessoas e culturas diferentes. Esse maior contato entre os povos desencadeou uma crescente consciência sobre as diferenças de valores, religiosas, políticas e de modos de vida.

Gergen (2006) cita os estudos feministas (aos quais acrescentamos os estudos contemporâneos de gênero, como a Teoria *Queer*) e a perspectiva do *self* dialógico como duas das teorias que participaram desse movimento em direção a uma concepção ilimitada de pessoa e à compreensão do real e dos fenômenos humanos como construções socioculturais. Contudo, apesar do crescimento do debate crítico sobre gênero e sexualidade nas ciências sociais, o diálogo da Psicologia com essas perspectivas, e suas reflexões em torno de gênero, sexualidade e corporeidade continuam modestos, geralmente restritos a um uso descritivo desses termos, naturalizando essas categorias. Dessa forma, deixam de desafiar os postulados tradicionais fundamentados na objetividade do conhecimento e em um suposto sujeito universal (Anjos & Lima, 2016; Curado & Jacó-Vilela, 2021; Peres & Barreto, 2020).

No que tange à Psicologia do Desenvolvimento, tal diálogo nos parece especialmente importante, uma vez que essa área se dedica a estudar as influências mútuas das estruturas pessoal e sociocultural nos processos de mudança da vida mental e da conduta pessoal (Lopes de Oliveira & Madureira, 2014). Além disso, a própria visão de desenvolvimento ainda dominante carrega uma visão normativa da

vida em torno da ideia de progresso, e de um modelo de sujeito universal, invisibilizando diversas vivências que não se enquadram em seus critérios, como as dos sujeitos dissidentes sexuais e de gênero (L. L. Souza et al., 2018).

O objetivo do presente trabalho é analisar o papel do gênero no *self* dialógico, lançando mão, para isso, de conceitos e discussões propostos pela Teoria *Queer*, especialmente por Judith Butler (2003, 2015, 2018, 2019a) e, também, Paul Preciado (2011, 2014, 2022, 2007) e outros. Com isso, buscamos contribuir para o debate sobre gênero e subjetividade no âmbito da Psicologia do Desenvolvimento Crítica<sup>4</sup> e da Teoria do *Self* Dialógico (d'Alte et al., 2007; Hermans, 2018; Hermans et al., 2017; Hermans & Hermans-Konopka, 2010; Lopes de Oliveira et al., 2020).

Na nossa compreensão, há importantes afinidades entre a Teoria *Queer* e a Teoria do *Self* Dialógico (TSD), especialmente em relação a algumas concepções-chave. Como perspectivas pós-identitárias, ambas partem da constatação de que as políticas de identidade reforçam, de alguma forma, as relações de poder e os binarismos que, por sua vez, hierarquizam e aprisionam sujeitos em dicotomias que deixam de contemplar muitas das experiências humanas. Ambas concebem o sujeito em constante construção na relação com o outro, por meio da linguagem e dos processos comunicativos. Com isso, destacam importante relação de interdependência com a cultura, dando espaço para as possibilidades de transformação.

Barcinski & Kalia (2005) referiram-se à carência de estudos que focassem o desenvolvimento humano na perspectiva do *self* dialógico considerando de forma mais aprofundada as estruturas sociais e aspectos históricos mais amplos, e seu papel

---

<sup>4</sup> Ver Lopes de Oliveira (2021). Psicologia cultural-semiótica: Aportes para a abordagem científica do desenvolvimento humano na contemporaneidade. *PSICOLOGIA E CULTURA: teoria, pesquisa e prática profissional*. 1ed, 21–42.

na (trans)formação do *self*. Consideramos que mesmo nos dias atuais essa lacuna persiste. Nesse sentido, acreditamos que analisar o papel do gênero na constituição do *self*, em diálogo com autoras *queer*, feministas contemporâneas e até mesmo decoloniais, pode ser um importante caminho para a construção de uma alternativa mais inclusiva da identidade; para o desenvolvimento de uma noção de *self* que enfatize a multiplicidade e a constante transformação, sem minimizar sua totalidade e o papel do meio social na sua construção.

Nesse sentido, apresentamos como contribuições gerais da Teoria *Queer* para a Psicologia Dialógica: a) a desconstrução das noções de gênero e sexo, entendidas como construtos socioculturais, e, com ela, a superação da dicotomia natureza/cultura; b) o olhar para as experiências dos sujeitos dissidentes. Vale destacar que essa atenção dada aos corpos dissidentes sexuais e de gênero não significa investigar suas sexualidades (supostas origens, razões etc.), reificando-os como desviantes e meros objetos de estudo, como fez a ciência dominante, que historicamente colaborou para sua patologização e normalização. A Teoria *Queer* não toma identidades sexuais ou de gênero como origem de investigação, seu foco é, ao contrário, a construção histórico-discursiva das normas que tanto constituem quanto restringem certas experiências identitárias (Borba, 2014). Olhar para as experiências dos corpos dissidentes com base nas reflexões da Teoria *Queer* significa, portanto, compreendê-los como sujeitos que, a partir de sua realidade, podem contribuir para o desenvolvimento e, até mesmo, para uma revisão de teorias psicológicas.

No caso da Teoria do *Self* Dialógico, por exemplo, esse olhar contribui para uma noção de *self* que inclua de forma mais profunda o papel do contexto histórico-social em sua constituição, em suas dimensões micro, meso e macro. Consideramos que estudos do desenvolvimento do *self* de sujeitos considerados desviantes, como o



presente trabalho, têm, portanto, o desafio de analisar os obstáculos construídos por forças de poder que hierarquizam sujeitos segundo marcadores sociais da diferença, e seu impacto na subjetividade. Acreditamos que esses obstáculos podem tanto limitar sua capacidade dialógica quanto desencadear importantes processos de resistência.

Em trabalhos recentes, Hermans (2018; Hermans et al., 2017) avança na direção de incluir em sua noção de *self* dialógico fatores sociais, como os que decorrem das desigualdades sociais. A mudança se dá quando ele passa a propor uma metáfora do *self* como uma sociedade democrática. O *self* como microssociedade democrática considera os impactos subjetivos que ocorrem como consequência das características do mundo contemporâneo – cada vez mais conectado, com fronteiras mais permeáveis e no qual crescem os conflitos e diferenças que perpassam o contexto social. Para o autor, essas complexas características da atualidade tendem a aumentar, também, as diferenças no *self*, impondo obstáculos aos sujeitos e demandando deles uma maior capacidade dialógica. No Capítulo 1, apresentaremos essa perspectiva dialógica do *self*, dando destaque ao papel dos discursos e valores sociais em sua constituição. Além disso, refletiremos sobre as noções de inovação no *self* e hibridismo, que representam a busca de Hermans e colegas (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017) por incorporarem à TSD a importância do contexto sociocultural, do poder, bem como de algumas experiências de dissidência, temas esses que, embora abordados de modo diverso, são muito caros a esta tese.

Além dos papéis do contexto social e das forças de poder na constituição do *self*, outra importante característica atribuída ao *self* pela TSD é sua qualidade de corporificado (*embodied*). Para nós, esta discussão merece destaque e aprofundamento, pois aponta o caminho para a compreensão do papel do gênero no *self* dialógico e, também, para a superação das dicotomias *self*-corpo e natureza-

cultura nas teorizações críticas sobre processos subjetivos e de desenvolvimento humano. Assim, no Capítulo 2, apresentaremos um histórico das reflexões sobre o corpo nas Ciências Humanas e na Psicologia para sustentarmos uma noção de corpo que não é natural, mas significado na cultura, e que, por isso, deve ser compreendido como mais do que uma matéria, ou um lugar que hospeda um *self* abstrato. Entendemos que o corpo deve ser compreendido como constituinte de uma subjetividade encarnada, de uma unidade material-simbólica, um corpo-*self*. Além disso, discutiremos sobre a relação do corpo com concepções sobre sexo biológico e gênero, argumentando que ambas são construções socioculturais que produzem desigualdades e conduzem à negativização e exclusão de certos grupos de sujeitos. Com isso, destacamos a dimensão política do corpo e os enquadramentos e significados a ele atribuídos pelos marcadores sociais da diferença, como gênero e sexualidade – mas também raça, classe e outros. Como argumentaremos, por se inscreverem no corpo, esses marcadores atravessam o *self*, transversalizando todas suas experiências e posições.

A partir dessa reflexão, destacamos, no capítulo 3, contribuições da Teoria *Queer* que consideramos fundamentais para a análise do papel do gênero no *self* dialógico que empreenderemos adiante. Após breve histórico dos estudos *queer*, apresentaremos as noções de norma e performatividade de gênero elaboradas por Butler (2003, 2014a), e as reflexões de Butler (2015, 2019a) e Preciado (2014) sobre o corpo e seu papel nas negociações com as normas de gênero. Além disso, contextualizando algumas críticas feitas à Teoria *Queer* por autoras do sul global, destacamos o trabalho de Gloria Anzaldúa (1987) e sua contribuição para avançar a discussão sobre hibridismo proposta por Hermans (2018; Hermans et al., 2017).

A partir da discussão teórica, e nos indagando sobre até onde resiste a capacidade dialógica experimentada por corpos dissidentes e fronteiriços diante de violências e exclusões que enfrentam cotidianamente, realizamos uma pesquisa qualitativa com sujeitos adultos que se declaram LGBTQIA+. Uma pergunta em aberto nos estudos *queer*, por exemplo, se volta a que fatores levam os sujeitos à resistência, ao posicionamento contrário ao enquadramento cisheteronormativo<sup>5</sup> das normas de gênero, ou seja, aos valores culturais dominantes que atribuem significados a seus corpos e vivências. Consideramos que uma investigação fundamentada na Teoria do *Self* Dialógico pode contribuir para essa resposta, identificando fatores externos e internos que proporcionam esses posicionamentos, além de oferecer meios para compreendermos a complexa reorganização no *self* desses sujeitos, que promovem transformações desenvolvimentais e em sua participação na cultura. Os objetivos da pesquisa, o percurso metodológico, os resultados e a discussão sobre os dados construídos serão apresentados nos capítulos 4, 5, 6 7, respectivamente.

Acreditamos, portanto, que a discussão e a pesquisa apresentadas nesta tese podem contribuir para uma melhor compreensão dos processos de desenvolvimento humano, dando especial atenção às formas de ação e resistência de sujeitos LGBTQIA+. Com isso, pretendemos colaborar também para a construção de uma Psicologia que faça uma autocrítica sobre seu papel histórico na produção de verdades, ditas universais, e na essencialização de sexualidades com base em binarismos como homem/mulher, heterossexual/homossexual (Nardelli & Ferreira, 2015; Peres, 2013). Afinal, conforme Peres (2013), muitas teorias psicológicas e respectivas metodologias, ainda utilizadas no século XXI, estão, de alguma forma,

---

<sup>5</sup> Cisheteronormatividade se refere ao enquadramento dos corpos como heterossexuais e cisgêneros, ou seja, à imposição deste como o destino natural das pessoas.

comprometidas com a manutenção e a reprodução do sistema sexo/gênero/desejo/práticas sexuais. Com isso, sustentam diagnósticos, classificações, enquadramentos, tratamentos, trancafiamentos, supostas curas e contribuem, até mesmo, para a produção de mortes civis de pessoas dissidentes de modelos impostos como normais e possíveis (Peres, 2013).

Em busca de abordagens críticas que interrompam essa reprodução, e busquem participar da construção de um mundo mais democrático, acreditamos que a perspectiva do *self* dialógico nos oferece meios para avançarmos nessa transformação. Para isso, propusemos uma queerização do *self* dialógico. O termo *queer* tem sido usado como verbo para significar um processo de desconstrução, de análise e questionamento dos limites das nossas suposições (Glickman, 2012). Trata-se de “um modo vadio de ler”, de uma “alteridade imparável” (O’Rourke, 2006, p. 9) que oferece importantes recursos para a crítica e o enfrentamento da normatividade, para reenquadramentos e reinterpretações que viabilizem novas possibilidades de existência. Nesse sentido, queerizar o *self* implica em promover sua desconstrução e reconstrução por meio da análise e do reconhecimento do papel transversal do gênero em sua constituição. E significa fazê-lo desafiando as noções tradicionais que naturalizam as categorias de gênero e sexualidade. Para queerizarmos o *self* é preciso também construir nossas análises, discussões e investigações de forma implicada, encarnada, sem a pretensão de uma imparcialidade impossível. Com isso, acreditamos que o desafio que nos propusemos nesta tese contribui também para a queerização da própria Psicologia (Filho et al., 2013; Peres & Barreto, 2020), ou seja, para a construção de um saber e de uma atuação que não se fundamentem em identidades, que levem em consideração as forças de poder, e que incluam, em sua própria produção, perspectivas e vivências *queer*.

## Capítulo 1 – Teoria do *Self* Dialógico

As transformações sociais vivenciadas pela sociedade contemporânea refletiram-se nas ciências sociais e humanas, como vimos, e desencadearam também uma virada na Psicologia, a chamada “virada dialógica” (d’Alte et al., 2007; Lopes de Oliveira et al., 2020; Salgado & Gonçalves, 2007). Seguindo uma perspectiva crítica, de romper com o tradicional pensamento cartesiano, a Psicologia Dialógica compreende o ser humano em sua complexidade, em processo de constante integração, dando destaque à relação com o Outro e com a realidade sociocultural na construção de si. O fundamento desta abordagem preza uma visão relacional e socialmente ancorada do funcionamento psicológico, em que a subjetividade (ou *self*) emerge em contextos afetivo-semióticos e de atividade concretos, cujo significado é construído em diálogo com a cultura. A subjetividade é constituída, portanto, por fatores internos e externos, que atuam de forma dinâmica e são passíveis de transformação pela ação dos sujeitos.

Conforme Salgado & Gonçalves (2007), o dialogismo, que se expressa em diferentes campos da Psicologia, se fundamenta em cinco princípios axiomáticos:

- a) Relacional: a vida humana é fundamentalmente relacional, as pessoas estão sempre em relação com outros (presentes ou ausentes);
- b) Dialógico: toda relação que envolva uma troca comunicativa é, de alguma forma, dialógica;
- c) Orientado à alteridade: o *self* está sempre em relação com um Outro (pessoa, grupo, sociedade), sempre antecipando a resposta desse Outro antes de agir e, dessa forma, sendo moldado por essa interseção eu-Outro;

- d) Contextual: a experiência pessoal e as relações humanas estão ancoradas em contextos social, histórico e cultural; o *self* e os outros, com quem se relaciona, carregam normas, práxis, tradições que conformam as possibilidades dessa relação;
- e) Dinâmico: a construção da existência pessoal é um processo contínuo de organização e reorganização dialógica

Partindo desses princípios, uma das teorias que melhor incorpora o dialogismo na Psicologia e na compreensão da subjetividade é a Teoria do *Self* Dialógico (TSD), introduzida por Hubert J M Hermans e seus colaboradores (Hermans, 2001; Hermans et al., 1992; Hermans & Kempen, 1993). Sua concepção de subjetividade, ou *self*, se fundamenta na Teoria do *Self* de William James (1842-1910), no interacionismo simbólico de George Hebert Mead (1863-1931) e nos conceitos de dialogismo e polifonia, emprestados de Michael Bakhtin (1895-1975). A contribuição de James à TSD está, principalmente, na noção de *self* estendido ao ambiente, constituído pelo *Me* e pelo *Mine* (Hermans, 2018; Hermans & Gieser, 2012). Entre as contribuições de Mead (1934) está o conceito de “outro generalizado”, que dá destaque ao papel das interações sociais na construção da mente. Já de Bakhtin (2013), a principal contribuição é a noção de polifonia, que compreende o sujeito vivendo em uma multiplicidade de mundos, cada um com seus próprios autores e histórias. Ao propor que os enunciados são polifônicos e dialógicos, Bakhtin considera também a inclusão dos grupos sociais no *self*.

A TSD traz a arena de interações sociais para o *self*, concebendo-o como um sistema dinâmico, aberto, que se reconfigura constantemente nas práticas sociais e que se constitui de diferentes e relativamente autônomas “posições do *self*” (*I-positions*). Essas posições são como personagens, cada uma com sua voz, sua história e suas

experiências. Assim, “eu como mãe”, “eu como filha”, “eu como pesquisadora”, por exemplo, são partes do *self* em constante reorganização no espaço e no tempo. Entre elas, o eu (*I*) tem liberdade para se mover, em um processo de posicionamento que envolve tanto cooperação quanto competição entre posições que se dão em contextos específicos (Hermans, 2001). A relação entre as diferentes posições de *self* é dialógica e o intercâmbio de informações e de diferentes perspectivas compõe a configuração do *self* em dado momento. Entretanto, não se trata de uma estrutura caótica, há uma hierarquia entre as posições, ou seja, algumas delas podem dominar outras (Hermans, 2001; Hermans et al., 1992).

A TSD, além de se apoiar em Mead, James e Bakhtin, inspira-se também na Psicologia Narrativa ao pensar um *self* dialógico cuja biografia é polifônica. A teoria narrativa (McAdams, 1993, 2001; Singer, 2004) destaca o papel da linguagem na construção de narrativas e também a dimensão temporal do *self*, já que são elas que costuram passado, presente e futuro para dar um senso de unidade ao sujeito. Essa costura conta também com a imaginação e com trajetórias sombra. Conforme Bastos (2017), o desenvolvimento se refere a uma constante tensão entre domínios literais/performados *versus* imaginados/possíveis, além daquela entre passado-presente-futuro. Para a autora (Bastos, 2017), trajetórias imaginadas, ou possíveis, têm materialidade semiótica e atuam como sombras, uma vez que podem participar ou modificar de alguma forma a trajetória de desenvolvimento humano realizada/dominante, sendo capaz de prejudicá-la, amplificá-la ou direcioná-la, contribuindo para continuidade e desenvolvimento do *self*.

A dimensão temporal do *self* é constituída também de momentos de continuidade e descontinuidade. A continuidade se refere a uma estabilidade, ou seja, a padrões que sustentam esse sentimento de unidade em diferentes momentos no

tempo. Ela permite uma consistência que conecta as ações do sujeito no presente a um futuro projetado. Nesse sentido, a percepção de futuro é considerada uma dimensão essencial na perspectiva do *self* dialógico, uma vez que a capacidade do sujeito de se projetar no tempo, antecipar diferentes possibilidades e imaginar resultados possíveis orienta suas escolhas, objetivos e ações no presente. Já a descontinuidade se refere a momentos de ruptura no desenvolvimento do *self* devido a mudanças ou eventos significativos que transformam a maneira como as pessoas se percebem e se posicionam no mundo. Essas transformações significam mudanças desenvolvimentais, pois são acompanhadas de uma reorganização do *self*, e do estabelecimento de novos padrões (Hermans, 2001, 2018).

Por fim, a dimensão temporal se relaciona também ao processo de posicionamento e reposicionamento do *self*. Para Hermans (2018), o posicionamento é uma forma de se colocar diante do outro, ou seja, “quando existe uma posição, há sempre uma ou mais posições para as quais ela está orientada.” (Hermans, 2018, p. 8). Já o reposicionamento se refere a mudanças nessas relações e à construção de novos significados a partir de momentos de rupturas.

Para Bruner (1991), a narrativa tem também importante papel na construção do mundo, já que não seria possível descrever uma realidade sem lançar mão de sistemas simbólicos da cultura. Em sua compreensão, um dos domínios que claramente deve ser compartilhado por uma cultura, para que opere com efetividade, é o de crenças e procedimentos sociais, ou seja, aquele que envolve as expectativas sociais sobre como são as pessoas e como devem se relacionar.

Salgado e Hermans (2009) observam, contudo, que as narrativas são geralmente compreendidas a partir de um construcionismo social, que considera que “tudo que acontece acontece entre as pessoas e não dentro de uma pessoa” (Salgado



& Hermans, 2009, p. 7). Entendidas como construções sociais em constante transformação por meio das relações sociais, as narrativas, nessa visão, não pertencem ao sujeito. Conforme os autores, essa perspectiva celebra a multiplicidade e se opõe ao individualismo e ao racionalismo modernos, mas acaba se focando somente em um polo, com o risco de apagar o *self* interior e criando um sentimento de vazio. Nesse sentido, perguntamo-nos: O sujeito não existe se não contar sua história? O que faz com que exista se não puder contá-la? Todos os sujeitos possuem o privilégio de contar histórias? Todas as histórias são ouvidas ou coconstruídas?

Assim, buscando superar a visão radicalmente construcionista da constituição do *self* dialógico, a TSD adiciona uma dimensão espacial à perspectiva narrativa (Hermans, 2001; Salgado & Hermans, 2009). Isso porque, ao insistir na dimensão temporal das narrativas, que se refere à organização de eventos em uma linha do tempo, dando um sentimento de unidade ao sujeito, a Psicologia Narrativa ignora que as histórias são contadas em um momento específico, em um dado contexto, e tendo em conta uma audiência particular. Levando em conta, então, a dimensão espacial, a TSD considera que o *self* é um processo narrativo complexo, em que cada posição de *self* conta suas próprias histórias, interage como personagem e constrói suas próprias relações (Salgado & Hermans, 2009). O Eu tem liberdade para se mover, então, de uma para outra posição, em uma dinâmica repleta de negociações, contradições e integrações, que geram uma grande variedade de significados. Essa movimentação

ocorre em um espaço imaginário, mas que, para Hermans (2001), estaria intimamente entrelaçado com o espaço físico. Essa espacialidade é representada na figura abaixo:

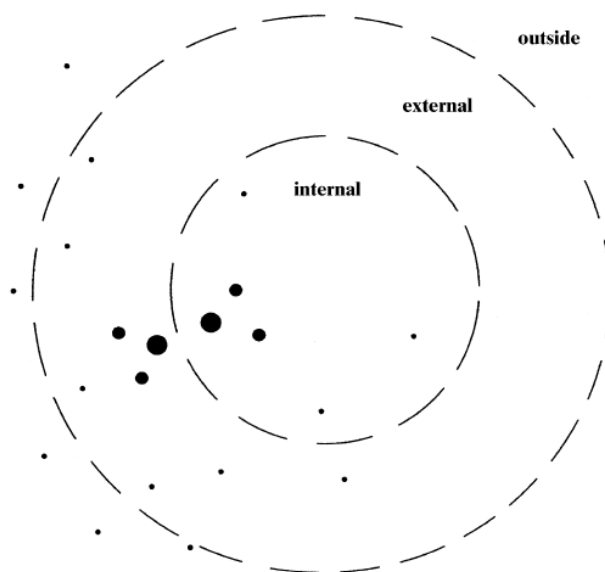


Figura 1 – Posições em um *self* multivocal (Hermans, 2001, p. 253)

A figura 1 ilustra o *self* e sua multiplicidade de posições, representadas por pontos em dois círculos. As posições internas são representadas por pontos dentro do círculo interno e se referem àquelas que são parte de *mim mesma* (por exemplo, *eu como mãe*). As posições externas são representadas por pontos dentro do círculo externo e se referem a pessoas e objetos no ambiente que são, aos olhos do indivíduo, relevantes do ponto de vista de uma ou mais posições internas (por exemplo, *meu filho*). Tanto posições internas quanto externas são significadas a partir das relações, das trocas ao longo do tempo. O tamanho dos pontos indica a relevância que a posição interna e a externa têm uma para a outra em um momento específico. Elas estão localizadas em um campo de atuação onde ocorrem as atividades e os processos de negociação. Vale destacar que os círculos são pontilhados, pois são altamente permeáveis, indicando que as fronteiras são abertas tanto entre as posições internas e externas do *self*, como também entre o eu e o mundo exterior. Essa espacialidade

ilustrada na figura 1 é o que significaria a qualidade de corporificado do *self*, o fato de estar sempre ligado a uma posição particular no tempo e no espaço.

A corporeidade do *self* – sua qualidade de ser *embodied* – estaria, portanto, relacionada à dimensão espacial do *self*, mas também à capacidade de comunicação não-verbal. Para demonstrar essa capacidade, Hermans (2001) lança mão de estudos que demonstram como os bebês usam o corpo para se diferenciar dos outros e do mundo, e também para se comunicar. O autor observa ainda que o diálogo não verbal costuma ocorrer também entre pessoas de diferentes culturas, ainda que não falem o mesmo idioma.

Para nós, o tema da corporeidade do *self* ainda merece ser mais explorado pela TSD, à medida que ele nos parece ser central para a reflexão sobre processos subjetivos de todos os sujeitos, não somente para crianças ou migrantes. No presente trabalho, buscando contribuir para essa discussão, argumentaremos que o corpo participa de todas as relações (mesmo quando está presente também a linguagem verbal) e que ele mesmo é significado culturalmente e atravessado por relações de poder. E, mais ainda, que é por meio do corpo que significamos o mundo. A importância desse tema está também na intrínseca relação entre corpo, sexo e gênero, que demonstraremos no segundo capítulo.

O *self* dialógico é, portanto, um *self* corporificado, dinâmico, e também social. Grupo e cultura, que na visão cartesiana eram considerados como externos, são compreendidos pela TSD como partes do sujeito, participando também dos processos subjetivos do *self*. Com isso, entende-se que as categorias sociais com as quais se identificam os indivíduos têm impacto profundo no funcionamento subjetivo (Hermans, 2001). Trazendo a noção de ventriloquia desenvolvida por Bakhtin (1973, *in* H. J. M. Hermans, 2001), Hermans (2001) explica que uma voz fala por meio de

outra, ou seja, vozes de um grupo moldam vozes individuais. Todas essas vozes coexistem e funcionam autonomamente dentro do *self*. O indivíduo pode concordar ou discordar das coletividades às quais pertencem, processo que leva o autor a indagar sobre a dialogicidade dessas relações. Isso porque, para ele, as vozes coletivas “organizam e constroem os sistemas de significado que emergem das relações dialógicas” (Hermans, 2001, p. 262–263). Ele observa que, em nossa sociedade, as relações sociais são governadas por oposições binárias que agregam valor positivo a um grupo de sujeitos e valor negativo a outro grupo. As dicotomias homem-mulher, branco-negro, por exemplo, estão carregadas de diferenças de poder que fazem com que as vozes de um grupo tenham mais oportunidades de ser ouvidas do que a do outro.

Como resultado da influência reguladora das vozes coletivas, as pessoas não constroem significados em um espaço livre, com oportunidades iguais para que todos expressem suas opiniões. Ao contrário, os significados são organizados e coloridos pelas posições sociais representadas pelas coletividades a que pertencem. Como as vozes coletivas não estão apenas fora, mas também em cada eu individual particular, a força de uma voz coletiva pode restringir ou até suprimir o sistema de significado de um indivíduo, embora o indivíduo possa revidar para ser ouvido. Um adolescente que sente desejos homossexuais, por exemplo, pode lutar contra esses desejos por ser parte de uma coletividade que os proíbe. Mais tarde em seu desenvolvimento, no entanto, ele pode se juntar ao movimento LGBTQIA+ para reverter esse desequilíbrio, não apenas na sociedade, mas também em seu próprio eu (Hermans, 2001, p. 263).

Essa distinção entre vozes individuais e coletivas corresponde à diferença entre posições sociais e posições pessoais. As posições sociais são aquelas governadas pelos valores dominantes na cultura, expectativas e prescrições sociais, enquanto as

posições pessoais tratam das particularidades com que cada indivíduo organiza sua vida. É possível que essas posições entrem em conflito e, nesse caso, o sistema de significados do *self* é construído em um campo de tensão. A relação entre vozes individuais e coletivas estão, portanto, em um campo de tensão entre intercâmbio (simétrico) e dominação social (assimétrica) (Hermans, 2001).

Utilizando exemplos de desenvolvimento infantil, Hermans (2001) demonstra que a criança se relaciona com representantes da comunidade (mães, avós, professores), pessoas com o poder de orientar, aprovar e desaprovar seus comportamentos. Nessas relações, as crianças acabam transformando o “você é...” que ouvem em “eu sou...”, utilizando interpretações suas dos enunciados da comunidade em sua construção autonarrativa.

A nosso ver, as mesmas análises dirigidas às crianças podem ser estendidas à compreensão de experiências vividas na adultez. No curso do desenvolvimento humano, essas posições são construídas e reconstruídas ativa e imaginativamente e, por isso, as visões do outro não se mostram capazes de determinar completamente o *self*, “mas certamente o organizam no sentido de que as visões dos outros são assumidas em um processo dialógico contínuo em que a criança, e depois o adulto, respondem a essas influências” (Hermans, 2001, p. 364).

Com isso, Hermans (2001) observa que os significados que construímos jamais serão totalmente novos, eles pertencem a um capital cultural que é herdado. “Essa herança implica que o microcontexto das relações dialógicas concretas não pode ser entendido sem algum conceito de macroquadros (contexto organizacional e etnográfico). Cada enunciado tem uma história nos diálogos anteriores e uma inserção na situação e na cultura” (Hermans, 2001, p. 364). E essa herança é constituída por

binarismos e relações de poder que sustentam relações de dominação entre indivíduos e grupos.

Discursos e valores culturais podem se tornar posições dominantes e, como efeito, desvalorizar ou silenciar as demais (Hermans, 2001; Hermans & Kempen, 1993; Valsiner, 2018). Vozes de um grupo podem, portanto, rejeitar vozes individuais, gerando com frequência uma assimetria de poder no diálogo entre as posições do *self*. Explorando a questão dos conflitos e da dominação entre vozes, Cunha (2007), defende que é possível que se estabeleça uma “manutenção temporal de assimetrias de poder entre vozes”, criando uma “estabilidade superficial do *self* dialógico conseguida por processos de monologização de vozes subjugadas.” (Cunha, 2007, p. 61). A autora explica que monologização se refere exatamente aos processos que suprimem a alteridade no espaço dialógico e, desse modo, suprimem também, em parte, a dialogicidade. Trata-se do processo que Valsiner (2018) denomina de “dialogicalidade escondida”.

Trazendo a noção bakhtiniana de duplo endereçamento, Cunha (2007) explica que, na perspectiva dialógica, o *self* está sempre em uma relação dialógica com um outro concreto e uma alteridade abstrata – o Outro generalizado que, segundo Mead, é caracterizado por discursos socialmente dominantes sobre determinado tema<sup>6</sup>. Com isso, é preciso destacar que o significado é necessariamente relacional e histórico, o que acontece no “aqui e agora” é uma reatualização desses significados abstratos, suprasituacionais. Na perspectiva bakhtiniana, um signo “é sempre metade dado, metade criado no momento comunicacional vivido” (Cunha, 2007, p. 19). Assim, a

---

<sup>6</sup> Alguns autores consideram, inclusive, que a relação dialógica é necessariamente uma relação triádica, pois passa sempre pelo *eu*, pelo outro e por um nós ou eles – grupo ou comunidade (Cunha, 2007; Marková, 2000; Salgado & Gonçalves, 2007).

relação dialógica extrapola o “aqui e agora”, mas também possibilita uma recriação de sentidos. Torna-se possível, então, identificar-se com esses discursos ou se opor a eles.

Mas como abordar a assimetria de poder e o impacto dos discursos dominantes no *self* em uma investigação? E como levar em conta a ação do sujeito diante do poder das vozes coletivas e de seus conflitos? Tais questões remetem ao campo dos valores e seu papel mediador entre a cultura coletiva e a cultura pessoal, que participa tanto das dinâmicas de transformação como da continuidade do *self*.

### **1.1. Discursos, valores e continuidade do *self***

Muitos trabalhos dedicados à TSD descrevem o *self* como um conjunto de posições do *self* independentes, e focam mais os próprios indivíduos que as alteridades com quem eles se relacionam ou nos contextos específicos em que se dão essas relações (Cunha et al., 2017; Salgado, 2007). Conforme Salgado (2007), há uma insistência em se focar na multivocalidade, deixando de lado o papel da alteridade no desenvolvimento do *self*, e levando a um tipo de solipsismo em torno de um “*self* desengajado”. Assim, uma das principais críticas à TSD trata da necessidade de se compreender ainda como surge a ação pessoal no meio da multiplicidade de vozes e como o conflito entre vozes opostas se resolve (Salgado & Gonçalves, 2007). Conforme sugerem Salgado e Gonçalves (2007), a ação do sujeito dialógico comporta uma responsabilidade individual, responsabilidade esta atravessada pela alteridade que, entretanto, não o descentra por inteiro. Nesse sentido, repensar noções como agência pessoal e subjetividade sob uma perspectiva relacional, ou seja, levando verdadeiramente em conta o importante papel da alteridade é ainda um dos desafios que a TSD ainda precisa deslindar.

Para Salgado e Gonçalves (2007), cabe explorar melhor também as características do *self*, como estrutura dinâmica e em desenvolvimento. Isso porque, estar em constante diálogo com o Outro implica estar em constante abertura ao desafio e à transformação, o que ainda deixa a questão sobre como se constrói a continuidade, ou seja, o sentimento de unidade e totalidade em um sistema tão dinâmico como o *self*. Os autores sugerem que há alguma regularidade em meio a essa dinâmica, e que ela é construída como efeito de certos padrões encontrados em meio aos processos de posicionamento e reposicionamento. Em outras palavras, embora haja, no *self*, um número infinito de vozes possíveis, elas tendem a se organizar e reorganizar com base em certos padrões (Salgado & Gonçalves, 2007). Salgado e Hermans (2009) explicam que a individualidade do *self* se localiza nos próprios processos comunicativos, na negociação entre as diferentes vozes – vozes sociais diversas ou do próprio *self* – que buscam por alguma coerência e continuidade no tempo irreversível (Salgado & Hermans, 2009).

Consideramos que essa é uma questão chave que deve ser perseguida pela TSD e que também inspira a investigação proposta no presente trabalho: O que está por trás desses padrões? O que garante a regularidade, a continuidade, a unidade do *self*? Nosso interesse quanto ao papel do gênero no *self* nos coloca uma hipótese: que a continuidade do *self* parece estar em sua corporeidade. Isso porque, como iremos argumentar, marcadores sociais como gênero, raça e classe, que se inscrevem no corpo, atravessam todas as experiências do *self*. Sendo transversais às posições do *self*, também o são em relação a tempo-espço. Argumentamos, assim, que essa transversalidade e a importância da corporeidade no *self* pode ser observada nas experiências dos sujeitos considerados ‘anormais’ – aqueles que se diferem de identidades que são entendidas como normais, ou ideais, segundo os valores culturais



dominantes (homem, branco, heterossexual, cristão, burguês etc.) –, pois enfrentam importante conflito entre as demandas e normas sociais e seus próprios desejos e afetos. Seus corpos são terreno de luta, o próprio campo de tensão citado por Hermans (2018; Hermans et al., 2017). Diante das desigualdades que enfrentam, das limitações à sua própria existência e aparição no mundo público impostas pela violência, muitas vezes destituídos da liberdade e da dialogicidade encontradas pelos sujeitos normais, o que lhes resta é o corpo<sup>7</sup>.

O papel desses discursos socialmente dominantes, mais especificamente relacionados ao campo de valores e preconceitos, na organização do *self* e, com eles, o sentimento de continuidade são também explorados no “Modelo Regulatório Afetivo” proposto por Valsiner (2014), que traz a afetividade e a motivação como aspectos centrais para a construção de sentidos. O Modelo Regulatório Afetivo-Semiótico de Valsiner (2014) considera a psique como um sistema semiótico, que se organiza em cinco níveis de signos. O nível zero (inferior) se refere a processos fisiológicos, experiências afetivas básicas, como a dor. Os níveis de cima atuam como reguladoras dos de baixo e são compostos por semiose afetiva, situacional, com frequência definidas por intensidade ou oposição. Quanto mais superior a posição dos signos na hierarquia afetivo-semiótica da pessoa, maior seu poder de generalização e, como resultado, de regulação do psiquismo. O último nível (quatro) se refere aos Campos Afetivo-Semióticos Hipergeneralizados, que têm o poder de guiar as experiências e interações dos indivíduos, regulando todos os níveis inferiores. Esses campos se referem a valores e preconceitos e é por meio deles que os indivíduos interpretam suas vivências e as mensagens sociais que recebem. Dessa forma, os

---

<sup>7</sup> Para ilustrar essa discussão, indicamos a música Ain't Got No - I Got Life, de Nina Simone (2015), disponível em <https://bit.ly/3w5Zp6l>.

Campos Afetivo-Semióticos (CAS) orientam o desenvolvimento do psiquismo humano; eles têm papel-chave na constituição e organização dos posicionamentos de *self*, uma vez que as ações e a reflexão da pessoa sobre si serão sempre atravessadas pelos seus valores.

Em trabalhos acerca do preconceito e das identidades sociais na perspectiva semiótico-cultural, Madureira (Madureira, 2007; Madureira et al., 2020) dá destaque ao argumento de que o *self* é constituído por identidades sociais que proporcionam seu vínculo a grupos sociais, como é o caso das identidades LGBTQIA+. Esse vínculo se refere a uma dimensão afetiva, a um sentimento de pertencimento que pode funcionar como promotor ou inibidor de posicionamentos de resistência. Afinal, essas identidades operam como “coordenadas culturais na constituição da subjetividade” (Madureira, 2007). As diferenças entre os indivíduos e os grupos sociais seriam delimitadas por fronteiras culturais simbólicas semipermeáveis, mas, no caso dos preconceitos, essas fronteiras se tornariam rígidas e levariam à desqualificação de outros grupos. Esse seria o caso da homofobia, pois os sujeitos que refutam os códigos culturais dominantes sobre gênero e sexualidade, transgredindo essas barreiras simbólicas, são alvo de ódio e violência. Esses sentimentos apresentam, portanto, um enraizamento afetivo importante, ou seja, são desdobramentos da integração entre o nível quatro (campo afetivo hipergeneralizado) e todos os outros níveis, inclusive o zero (plano fisiológico) do Modelo Regulatório Afetivo-Semiótico de Valsiner (2014). Nesse sentido, sendo os preconceitos construções coletivas tornadas pessoais, para a autora, o sentimento de ódio corporificado na homofobia teria clara raiz na cultura coletiva.

De acordo com Branco et al. (2020), os valores e preconceitos, ou os Campos Afetivo-Semióticos Hipergeneralizados, possuem uma configuração relativamente

estruturada, característica que fornece ao sistema de *self* a sensação de unidade e continuidade. Contudo, eles abrangem também ambivalência e ambiguidade, podendo se transformar ou reorganizar a partir das negociações de significados que ocorrem ao longo do desenvolvimento. Essa reorganização se dá por meio de uma dinâmica dialógica que inclui complementaridades, mas também oposições e poderosas tensões. É o que ocorreria, por exemplo, em relação aos dilemas morais, em que há um conflito entre dois ou mais valores dominantes, como nos exemplos de sujeitos multirraciais, transgêneros e multiculturais de Hermans et al. (2017), que apresentaremos na próxima seção.

Assim, para as autoras (Branco et al., 2020), os CAS que emergem ao longo da infância, tendem a se (hiper)generalizar na transição para adolescência, e daí até a vida adulta, processo que os enraíza e contribui para os converter em valores e preconceitos. Mesmo antes de se tornarem signos hipergeneralizados, esses campos têm importante participação na produção dos posicionamentos do *self*<sup>8</sup>. Vale ressaltar que, conforme se desenvolvem ao longo da vida, os valores e os posicionamentos vão atingindo uma configuração mais estável. Mensagens culturais que chegam como expectativas sociais teriam, portanto, mais poder na infância, uma vez que o *self* das crianças dependeria mais das relações intersubjetivas e da canalização cultural<sup>9</sup> para construir significados.

---

<sup>8</sup> Considerando o *self* como um sistema dinâmico, as autoras nomeiam os posicionamentos de *posicionamentos dinâmicos de si* (Branco et al., 2020). Pela coerência textual, e pelo destaque ao trabalho de Hermans em nossas discussões, optamos por utilizar também aqui a nomenclatura utilizada por esse autor (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017).

<sup>9</sup> Canalização cultural é um conceito de Valsiner (2016, 2018) que se refere ao processo em que valores e sugestões sociais direcionam o desenvolvimento do sujeito, que acaba sendo delimitado pelo contexto. Para o autor, contudo, não se trata de um processo passivo, como na ideia de determinação cultural, mas de um processo ativo em que o papel coconstrutivo do sujeito leva a constantes reorganização e transformação dos significados culturais.

Branco et al. (2020) apresentam dados de diversos estudos, que ilustram o processo de organização e reorganização dos CAS e dos posicionamentos do *self*. Entre eles, está um estudo longitudinal das próprias autoras, realizado com crianças. Seu objetivo era analisar a qualidade afetiva-semiótica da autoimagem do *self* e a dinâmica dos posicionamentos do *self* diante das interações sociais. Um dos casos apresentados é o de Alice, uma criança que sofria bullying na escola, e que se apresentava como uma estudante com dificuldades de aprendizagem e baixo desempenho acadêmico. Durante um ano, Alice contou com o apoio de professores e colegas e com oportunidades de se expressar e ser ouvida. Conforme as autoras, no final do ano, foi possível perceber um posicionamento “mais positivo”. Isso porque, Alice relatou que se sentiu bem com o reconhecimento dos pares sobre seu bom desempenho nos trabalhos escolares. Para ela, “sentir-se bem” seria, “quando você sente orgulho do seu trabalho” (Branco et al., 2020, p. 64 - tradução livre)<sup>10</sup>.

Embora não tenha sido detalhado pelas autoras nesse trabalho (Branco et al., 2020), interessa-nos essa concepção de posicionamento “mais positivo”, que parece estar relacionado a certo bem-estar da pessoa consigo mesma (ainda que as autoras optem por não associá-lo à autoestima). Isso nos faz pensar que alguns valores e posicionamentos poderiam ser considerados mais coerentes com os desejos e sentimentos da pessoa, compreensão importante quando pensamos na luta de sujeitos LGBTQIA+ que se declaram dissidentes sexuais e/ou de gênero, mesmo diante de valores culturais dominantes que os negam, silenciam, invisibilizam e violentam. Isso porque, como veremos, as normas de gênero que diferenciam papéis femininos e masculinos, associando-os à genitália e imputando uma heterossexualidade

---

<sup>10</sup> O texto original é “*when you feel proud about the work you have done by yourself*” (Branco et al., 2020).

compulsória (Rich, 2010), excluem e tornam abjetos os sujeitos que não se adequam a seus parâmetros de normalidade e inteligibilidade. Perguntamo-nos, então, o que ocorre quando um valor dominante, como os que se referem a gênero, entra em conflito não com outro valor, mas com desejos e afetos do próprio *self*. Que processos reorganizam os Campos Afetivos-Semióticos de modo a tornar menos dominantes os preconceitos sociais e possibilitar reposicionamentos subversivos? Vale observar que essa reorganização parece abranger todo o *self*, considerando que esse tipo de mudança afeta, de alguma forma, todas as relações destes sujeitos com os outros e com a cultura.

No presente trabalho, argumentamos que são construções sociais, incorporadas e reiteradas pelos indivíduos, as ideias dominantes em nossa sociedade de que homens são fortes, mais violentos, racionais, gostam de azul e têm desejos por mulheres, enquanto as mulheres são mais frágeis, sensíveis, predestinadas ao cuidado e à maternidade, tendo desejo por homens. Esses discursos, como veremos, não se sustentam em uma realidade natural, sendo produtos históricos e sociais da cultura. Ainda assim, são capazes de fabricar sujeitos por meio de discursos e práticas que enquadram os corpos a uma matriz de inteligibilidade de gênero (Butler, 2003).

Vimos que o próprio Hermans (2001, 2015; Hermans & Hermans-Konopka, 2010) aponta para as dificuldades impostas pelas relações de dominação e desigualdade de poder à dialogicidade das relações. Mas como podemos analisar a organização do *self* e os processos de desenvolvimento levando em conta essas desigualdades e hierarquias? Como compreender os discursos que constroem essas desigualdades e os impactos que elas têm no desenvolvimento do *self*? Na próxima seção, apresentaremos alguns ensaios que Hermans e colaboradores (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017; Hermans & Hermans-Konopka, 2010) elaboraram sobre o tema.

## 1.2. O *self* como microssociedade democrática

Em trabalhos mais recentes, Hermans (Hermans et al., 2017; 2018; Hermans & Hermans-Konopka, 2010) utiliza a sociedade como metáfora para conceber a organização do *self* considerando as transformações sociais que colocam os sujeitos em um mundo cada vez mais globalizado, com fronteiras mais permeáveis. Isso porque, em um mundo tão múltiplo e heterogêneo, o *self* se torna também heterogêneo e múltiplo. E o crescimento das diferenças no contexto social aumenta também as diferenças dentro do *self*, tornando algumas partes mais dominantes que outras. Assim, para lidar com conflitos e diferenças culturais e históricas, faz-se necessária uma capacidade dialógica bem desenvolvida, uma habilidade para reconhecer e responder à alteridade do outro. De todo modo, é importante compreender que processos de conflitos e negociação são também intrínsecos ao *self* (Hermans & Hermans-Konopka, 2010).

A concepção de sociedade democrática dos autores está relacionada, inicialmente, à noção de democracia deliberativa que, com uma dimensão moral, foca em um processo de aprendizagem que levaria em conta os pontos de vista dos outros. Com base no trabalho de Held (2006 in Hermans et al., 2017) o autor propõe ir além e pensar o *self* como uma democracia cosmopolita, que reuniria as formas deliberativas de democracia e o nível humano de inclusão – categoria da identidade superordenada e relacionada à globalização (Hermans et al., 2017). Contudo, o autor destaca que os modelos de democracia deliberativa não levam em conta as paixões e o papel do poder social na constituição dos sujeitos e na organização das relações, o que inviabiliza o consenso inclusivo no qual se baseiam. Nesse sentido, destaca o modelo de "pluralismo agonístico" da cientista política belga Chantal Mouffe (2003), que dá centralidade ao poder e destaca a inerradicabilidade do antagonismo,

valorizando o dissenso e celebrando as diferenças. Para ela, as diferenças políticas e ideológicas são inevitáveis e, em vez de serem eliminadas, devem ser tratadas de forma solidária, ou seja, em torno de objetivos comuns. Para isso, deve-se construir uma arena democrática vibrante, que canalize as paixões, e onde todos tenham a oportunidade de participar. Essa arena deve dar espaço às diferenças concretas, e não à diferenciação de sujeitos com base em ideias abstratas, que os fixam a determinadas identidades. Dessa forma, Mouffe (2003) considera o poder como uma força relacional e discursiva que fabrica normas, valores e identidades, mas que está sempre em disputa.

Para construir, então, sua metáfora do *self* como uma sociedade democrática, Hermans et al. (2017) dialogam com Greenwald (1980 *in* Hermans et al., 2017), que faz uma analogia entre a organização do *self* (ego) e o totalitarismo de George Orwell (2021), considerando que o *self* apresentaria uma natureza egocêntrica, benevolente e conservadora, que lhe permitiria uma organização eficaz. Os autores (Hermans et al., 2017) questionam a analogia estabelecida por Orwell, uma vez que o *self* totalitário estaria em contradição com o ideal social de democracia, ou seja, sujeitos autocentrados não poderiam contribuir para uma sociedade democrática, que exige deles um esforço de descentração, em prol do coletivo. Outro modelo citado é o de Minsky (1986 *in* Hermans et al., 2017), para o qual a mente funcionaria como uma rede de partes interconectadas organizada hierarquicamente. Essas partes foram chamadas de "agentes" e formariam, juntas, uma "sociedade". Nesta sociedade, contudo, agentes de chamados "níveis inferiores" não são capazes de se comunicar ou até mesmo de conhecer a atuação um do outro.

Para Hermans et al. (2017), ambos os modelos representam a mente ou o *self* como uma organização fortemente hierárquica em que o outro é compreendido como

externo ao *self* e que não permite a expressão de vozes dissonantes. Sem deixar de reconhecer o mérito das referidas teorias ao descreverem partes do funcionamento humano, os autores destacam que faltou a elas “reconhecer o funcionamento de outros indivíduos e grupos como partes intrínsecas de um *self* aberto e estendido.” (Hermans et al., 2017, p. 507). O que os autores propõem, então, é a ideia de um *self* organizado democraticamente.

A metáfora do *self* organizado como uma sociedade democrática, está alinhada à compreensão dialógica do *self* e se apresenta como uma “direção desejável” para o desenvolvimento do *self* na sociedade contemporânea (Hermans et al., 2017). O *self* tem uma natureza estendida, ou seja, pessoas e objetos (no ambiente) relevantes para o indivíduo (por exemplo, meu filho, meus amigos) são parte do *self* como posições externas. Tanto posições internas quanto externas são significadas a partir das relações, das negociações e trocas ao longo do tempo. Assim, as posições do *self* são como “pontes para outras pessoas ou grupos, que seriam considerados ‘outro eu’ ou ‘outros nós’” (Hermans et al., 2017, p. 526). Dessa forma, as posições são construídas por “relações de poder social que podem facilitar, limitar ou bloquear a livre expressão das posições do *self*, sua troca com outras posições e seu desenvolvimento posterior.” (Hermans et al., 2017, p. 526). O outro se torna, então, “dialogicamente endereçável”, tendo um papel subjetivo que, por vezes, pode ser de ameaça ou até mesmo de abjeto. Segundo os autores, um *self* está organizado democraticamente quando dá espaço para diferentes posições do *self* se expressarem livremente, até mesmo quando se expressam de forma oposta e contraditória.

Ademais, nessa organização hierárquica do *self*, há o risco do silenciamento de algumas posições, mas, no *self* democrático, as posições dominantes contribuem para a tomada de decisão por meio de consulta e diálogo com as menos dominantes.



É preciso, portanto, que elas respeitem e zelem “pelo desenvolvimento das posições menos dominantes e minoritárias, incluindo seus desejos e propósitos.” (Hermans et al., 2017, p. 511). As posições, ainda que opostas, precisam, então, encontrar espaço para o diálogo, a reflexão e a aprendizagem para que o *self* consiga se organizar democraticamente, o que também contribui para a construção de uma sociedade democrática em geral. Assim, como defendem os autores “em termos de um *self* democrático, essas posições do *self* merecem, a serviço de seu desenvolvimento posterior, liberdade e cuidado” (Hermans et al., 2017, p. 521).

Para compreendermos o funcionamento do *self* como uma microssociedade democrática, precisamos, portanto, localizá-la no seu contexto mais amplo<sup>11</sup> e considerar, principalmente, o importante papel do poder na organização das relações e no desenvolvimento do *self*. Reunindo algumas críticas às compreensões sobre o *self* dominantes nas ciências sociais e humanas (um *self* delimitado, com estrutura centralizada e equilibrada, etc.), Hermans et al. destacam a contribuição de Callero (2003 *in* Hermans et al., 2017), que observa que a maioria dessas teorias dominantes dentro da Psicologia negligenciou as relações de poder presentes na sociedade. Ou seja, ignoraram que o *self* é construído socialmente e que isso não significa uma expressão de características psicológicas, mas um fenômeno social em que os significados são determinados por relações de poder.

Vale destacar que, em sua perspectiva, o poder social é capaz de afetar as pessoas, de influenciar suas ações, impactando toda a sociedade. Para nós, como demonstraremos ao longo da tese, esse é um espaço importante em que a TSD se abre

---

<sup>11</sup> Aqui os autores (Hermans et al., 2017) tratam da democracia e de seus potenciais em um mundo globalizado, mas consideramos importante levar em conta outros fatores desse contexto mais amplo, como as desigualdades sociais, as particularidades das experiências individuais, assim como da própria democracia em cada contexto.

às contribuições dos estudos *queer*, que aprofundam a reflexão sobre as estratégias e os efeitos do poder, e sua relação com as normas de gênero.

### **1.2.1 Hibridismo e inovação do *self***

As relações de poder social que emanam de instituições sociais, os valores culturais e as tradições históricas criam oportunidades e obstáculos para o desenvolvimento do *self*. Como parte da sociedade, o *self* é desafiado a responder, junto ou sozinho com outros eus, a essas estruturas de poder. Se influente o suficiente, esta resposta tem um impacto no desenvolvimento posterior da sociedade e de si mesmo. Nesse sentido, um *self* democrático é "um trabalho em andamento" na interface entre o *self* e a sociedade (Hermans et al., 2017, p. 511).

Hermans (2018; Hermans et al., 2017) argumenta que esse tipo de poder está por trás de relações de dominação e discriminação, como aquelas relacionadas a raça, etnia e gênero. Para ele, essas relações produzem campos de tensão entre posições de *self* contraditórias, e, por isso, podem levar sujeitos que se localizam nas fronteiras de identidades binárias ao estresse, à confusão identitária e à má adaptação. Mas, como argumenta, podem também contribuir para a emergência de contrapositionamentos e, com isso, proporcionar adaptação e o surgimento de novas posições ou coalizões de posições. Para exemplificar esses contrapositionamentos, o autor destaca, então, as experiências de sujeitos multiculturais, multirraciais e transgêneros, e defende o hibridismo como possibilidade de inovação e democratização no *self*. Em sua análise, esses são grupos de indivíduos que precisam encontrar seu caminho entre as fronteiras das identidades hegemônicas, diante de situações desestabilizadoras provocadas por diferenças de poder e também por campos de tensão entre essas identidades, que são incorporadas como posições de *self* opostas (Hermans et al., 2017).

Antes de entrar na questão do gênero, seu argumento é desenvolvido com base nos casos do multiculturalismo e da multirracialidade. Apoiando-se em algumas pesquisas (Shih and Sanchez, 2009 and Binning et al., 1999 *in* Hermans et al., 2017), o autor compreende que sujeitos multirraciais apresentam entendimentos de raça mais flexíveis, maior percepção sobre a construção social da raça, maior bem-estar psicológico e maior conforto nas relações interraciais do que sujeitos monorraciais.

Hermans et al. (2017) reconhecem que as raças foram construídas socialmente em um processo que coloca os sujeitos negros, não anglo/europeus, colonizados, realocados e deslocados do modernismo em um lugar de “outro”, como abjetos diante das identidades normais. Trata-se de um processo de negativização desses sujeitos que contribui para a construção e legitimidade do que é considerado normal e positivo. Ao branco cabe a posição central no mundo, um centro invisível da normalização. Embora reconheçam a gravidade dessa negativização radical de pessoas pretas, que nomeiam de monorraciais, o interesse dos autores (2018; Hermans et al., 2017) se volta aos sujeitos multirraciais, aos pluralismos que participam da constituição do *self*, permitindo que transitem entre as posições raciais a que pertencem, e se adequem ao contexto.

Além dos sujeitos multirraciais, Hermans et al. (2017) abordam as vivências multiculturais, de sujeitos que lidam com uma tensão entre expectativas e demandas de sua cultura original e as da cultura em que estariam sendo integrados. Para eles, a necessidade de constantes reajustamentos do *self* demanda posicionamentos (dizem que não pertencem) e contraposicionamentos (apesar do que falam de mim, tenho orgulho de minha identidade) que podem levar a uma má adaptação e provocar confusão identitária, mas também podem viabilizar a adaptação, via mudanças de posicionamentos.

A reflexão de Hermans e colaboradores (2018; Hermans et al., 2017) não leva em conta a tensão vivenciada por sujeitos que não têm essa possibilidade de “transitar” entre duas culturas ou identidades – de raça, gênero ou etnia, entre outras também –, conhecendo seus códigos e sendo reconhecido como pertencentes a ambas. Para nós, essa é uma das limitações mais significativas do seu trabalho, pois acaba por invisibilizar as experiências de diversos corpos que são fixados em uma negatividade construída pela sociedade e pela cultura. Desse modo, a TSD deixa de capturar os efeitos das exclusões e violências que esses corpos enfrentam, e que se colocam como obstáculo à dialogicidade de suas relações. Além disso, a invisibilização produzida pelo foco em identidades híbridas é, inclusive, uma característica problemática do contexto brasileiro, no qual o mito da democracia racial historicamente se utilizou da identidade mestiça como estratégia de embranquecimento da população, e apagamento das experiências negras e indígenas. Como buscaremos demonstrar nesta tese, a fronteira está marcada no corpo, o corpo dissidente, ainda que transite entre posicionamentos identitários, leva consigo os signos daquilo que é considerado negativo pelos valores culturais dominantes.

Assim, a interpretação que apresentam sobre o hibridismo, e seu foco em processos de adaptação, nos parece carregar uma visão liberal, que não desafia as estruturas de poder. Compreendemos que essa limitação pode estar relacionada à sua busca por um potencial de ação, por posicionamentos de resistência, que os autores teriam mais facilidade de encontrar nas identidades híbridas. Contudo, como também buscaremos discutir nesta tese, corpos dissidentes e precarizados, marcados pela negativização, que é fabricada como efeito de uma lógica binária e hierárquica, também encontram suas saídas. E, quando o fazem, seu posicionamento subversivo pode ter um efeito, mais do que adaptativo, transformador e emancipatório tanto do

*self* quanto da cultura, contribuindo mais ativamente para a construção de uma democracia radical.

Interessados no pluralismo, Hermans et al. (2017) defendem que as experiências dos sujeitos que vivenciam esses lugares fronteiriços, híbridos, indicariam que algumas pessoas são capazes de vivenciar duas culturas sem perder sua identidade ou ter que escolher entre uma ou outra. Fundamentando seu argumento no modelo de alternância, de LaFromboise et al. (1993 *in* Hermans et al., 2017), destacam que é possível alterar o comportamento para se adaptar a um determinado contexto social. Voltando suas análises aos processos que ocorrem no espaço entre identidades, lançam mão da noção de “terceiro espaço”, de Homi Bhabha (2012), que seria uma área ambígua entre diferentes culturas na qual se encontram os sujeitos das diásporas.

Para Bhabha (2012), o terceiro espaço se relaciona à interseção de culturas e identidades em contextos pós-coloniais, onde elementos de diferentes culturas se cruzam em relações assimétricas de poder. Nesses contextos, emergem identidades híbridas, mais fluidas, que desafiam as culturas tradicionais, fundadas pelo colonialismo, pelo racismo e pelo poder. Vale destacar que, para ele, a identidade híbrida não corresponde mais a nenhuma das duas identidades originais, que estão em relação conflituosa, embora apresente traços de ambas. Ela confunde a estabilidade e a fixação das identidades, afetando o poder e introduzindo uma diferença que se torna condição de possibilidade para o próprio questionamento das identidades hegemônicas.

Como apresentaremos na próxima subseção, Hermans et al. (2017) incluem os sujeitos transgêneros nas análises empreendidas neste trabalho, os quais estariam, para eles, nessas posições híbridas, localizados em algum ponto entre os dois polos do

sistema binário de gênero (homem x mulher). Mas, antes, para exemplificar posicionamentos que emergem de terceiros espaços no *self*, traçando um paralelo com uma noção de *terceira posição*, citam uma pesquisa sobre uma mulher lésbica, tangenciando questões de gênero e sexualidade, que consideramos importante analisar.

Trata-se de uma pesquisa com uma brasileira lésbica de família católica, que se encontrava, entre duas posições do *self* com claras contradições histórico-culturais entre si. Consideramos importante detalhar um pouco este estudo, pois uma leitura do caso pela perspectiva dos estudos de gênero nos leva a questionar sobre o potencial transformador e questionador da terceira posição que emerge na pesquisa, características importantes para a noção de terceiro espaço de Bhabha (2012).

Segundo Branco et al. (2008), Rosane demonstrava um claro sofrimento que se relacionava a sentir-se diferente da maioria das pessoas devido à sua orientação sexual não-normativa. Ela mesma apresentava diversos preconceitos sobre sujeitos homossexuais pois, em sua perspectiva, corresponderiam a pessoas perdidas, invejosas, infelizes, advindas de famílias desestruturadas, etc. Entretanto, ela própria se considerava uma exceção à regra geral. Embora se referisse à homossexualidade como um comportamento desviante e, constantemente, parecesse se desculpar por sua orientação sexual, dizia-se normal ‘apesar’ de ser homossexual (Branco et al., 2008, p. 33). Durante a pesquisa, as autoras observaram a reconstrução de alguns sentidos sobre si mesma e a construção de uma justificativa para sua participação no mundo gay, unindo os dois mundos aparentemente opostos. Construiu-se, então, uma nova posição de *self*: a terceira posição missionária, que seria uma “mulher cristã que ajuda as almas abandonadas e perdidas que vivem vidas sem objetivo e não estruturadas em um mundo difícil.” (Branco et al., 2008, p. 33), no caso, o mundo gay. Conforme as

autoras, a posição católica era dominante e, inicialmente, criava obstáculos para a integração dessa mulher à comunidade LGBTQIAP+. Depois, foi essa posição que a possibilitou chegar a uma justificativa para essa nova forma de participação no ativismo. Na posição missionária, as concepções homofóbicas não desapareceram, elas apenas foram usadas para manter certa coerência ou unidade entre ser lésbica e católica na vida pública. Como estratégias utilizadas neste processo, por exemplo, as posições católica e lésbica (suas práticas e experiências) permaneciam relacionadas a diferentes contextos, e Rosane mantinha sua sexualidade em completo segredo para todos que não fossem da comunidade LGBTQIAP+. Essa foi uma maneira encontrada para resolver “parcialmente” seu dilema e tornar viável uma continuidade em seu *self*.

Esse trabalho nos inspira a perguntar, então, que processos levam o sujeito a uma descontinuidade que promova inovações no *self* e na relação com a cultura? E quando o *self* precisa reverter a lógica hierárquica entre as posições em prol de seu bem estar? Acreditamos, por exemplo, que sujeitos que, em situações parecidas com a de Rosane, questionam os valores católicos ou conservadores e se permitem vivenciar seus desejos de forma plena, sem esconder parte tão importante de si em tantos contextos sociais, podem experimentar transformações mais profundas, libertando-se de valores que reiteram as amarras fixas das identidades sexuais, que enquadram e negativizam sujeitos dissidentes da cisheteronormatividade.

As autoras observam que, embora nossa sociedade esteja passando por uma transformação de valores e abertura democrática à diversidade, “leva tempo para que valores arraigados e carregados de afetividade mudem em grau significativo” (Branco et al., 2008, p. 37). Enquanto isso, os sujeitos que não se adequam às regras sociais são discriminados, vivendo contradições morais, incoerências e sofrimento, e, por isso, precisam encontrar estratégias próprias para lidar com essa realidade. Para elas,

a solução parcial de Rosane sobre seu dilema fez emergir uma nova posição, que é guiada por seus valores mais fortes e, assim, tornou viável uma continuidade em seu *self* – ela teria afirmado, inclusive, que continuava se sentindo a mesma pessoa, sem nenhuma mudança.

Assim, conforme Branco et al. (2008), é possível perceber como deveres, valores e preconceitos desempenham um papel central na manutenção da estabilidade do *self* e também da cultura coletiva. Mas, como lembram, essa estabilidade não descreve uma estrutura estática, ela pode ser transformada pelo papel ativo do sujeito. Afinal, a descontinuidade pode ser promotora de desenvolvimento do *self*. Com isso esse trabalho nos leva a indagar: Que processos levam o sujeito a uma descontinuidade que promova inovações no *self* e, principalmente, na relação com a cultura? Como o sujeito pode, mais do que se adaptar, transformar a si e à cultura? É possível que a saída encontrada pelo *self* inverta a lógica hierárquica entre as posições em prol de seu bem estar? Por exemplo, talvez a saída completa para Rosane, nesse sentido de descontinuidade e desenvolvimento, fosse questionar os valores católicos e seus impactos no *self* para poder vivenciar seus desejos de forma plena, sem precisar esconder parte tão importante de si em tantos contextos sociais.

A leitura atenta à pesquisa de Branco et al. (2008) com um olhar crítico às questões de gênero nos leva, portanto, a dois pontos de discussão. O primeiro é que não nos parece que a terceira posição criada por Rosane seja um “terceiro espaço”, como sugerem Hermans et al. (2017), na medida em que não apresenta o hibridismo tal como pensado pela teoria pós-colonial. Para isso, seria necessário que nenhuma das posições se mantivesse de forma integral, o que não parece ser o caso da missionária, já que esta nova posição se mostrou constituída inteiramente pela posição da católica, que manteve dominantes seus valores. Além disso, a nova posição



observada não parece questionar as identidades hegemônicas ou desestabilizar as relações de poder, transformações essas consideradas importantíssimas segundo a noção de terceiro espaço elaborada por Bhabha (2012). Nesse sentido, talvez a novidade da terceira posição de Rosane tenha sido limitada a um padrão de micro regularidades, sem impactar necessariamente os padrões de organização prévios, ou seja, sem produzir a verdadeira mudança desenvolvimental (Fogel et al., 2006)<sup>12</sup>. Consideramos ainda que suas estratégias não representam inteiramente a ideia de democracia apresentada por Hermans et al. (2017), já que a posição lésbica continua sendo silenciada.

No *self* organizado democraticamente, os outros (indivíduos, grupos ou instituições, como a religião) não estão do lado de fora do *self*, eles estão no “domínio estendido do *self*” (Hermans et al., 2017, p. 511). Essas posições estendidas conseguem travar diálogos e interações com as posições internas e, entre elas, campos de tensões podem funcionar como oportunidades para “terceiros espaços” e contraposições. Assim, as posições podem ou não ser capazes de construir “identidades híbridas adaptativas” ou de “criar terceiras posições integrativas” (Hermans et al., 2017, p. 515). Os autores reforçam que, como em uma democracia, as contraposições devem ser ouvidas e terceiros espaços devem ser criados para que elas se tornem viáveis. Nesse sentido, para nós, um reposicionamento que contribua para um *self* democrático, não poderia emergir do silenciamento de uma posição que não encontra lugar na relação com posições culturais dominantes. Ao contrário, ele criaria um espaço para viabilizá-la, desestabilizando, inclusive, os valores e as posições dominantes.

---

<sup>12</sup> Para Fogel *et al* (2006) as mudanças no *self* se dividem em três níveis: 1 – mudanças no nível microgenético; 2 – surgimento de novidade dentro do padrão habitual de organização do *self*; e 3 – mudanças desenvolvimentais.

Assim, apesar de considerarem que o hibridismo oportunizaria a subversão e a superação das amarras das identidades fixas, libertando os sujeitos das construções sociais da diferença, os autores (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017) relacionam esses posicionamentos subversivos somente a soluções individuais de adaptação do *self* híbrido, possibilitadas por uma mistura de elementos das posições contraditórias. Para eles, as terceiras posições que emergem do hibridismo operam “como ponte ou reconciliação de duas posições do *self* diferentes ou conflitantes.” (Hermans, 2018, p. 8), possibilitando que esses sujeitos sejam “aceitos como iguais” (Hermans, 2018, p. 8) e que, assim, alcancem um bem-estar que favoreça sua continuidade. Essa interpretação de hibridismo nos parece, portanto, carregada de um pensamento liberal, uma vez que o contrapositionamento adaptativo é descrito como um reposicionamento que libertaria o *self* mantendo as coisas como estão, ou seja, não desestabilizariam as estruturas de poder dominantes. A própria percepção de que ser aceito como um igual é o caminho desejável demonstra a limitação da concepção de subversão inerente ao contrapositionamento tal como percebem. Dessa forma, parece-nos que o hibridismo não poderia contribuir de fato para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Afinal, contribuir para a democracia, e aqui seguimos a visão de democracia defendida por Chantal Mouffe (2003), demanda confrontá-la e torná-la uma arena mais justa e solidária.

O segundo ponto a ser comentado refere-se à compreensão da orientação sexual tal como uma posição de *self*. Parece-nos que a tentativa de Rosane é mesmo esta: de associar sua sexualidade a apenas uma das posições constituintes do seu *self*, para que possa expressá-la ou silenciá-la conforme se sinta segura, conforme o contexto. Contudo, essa tentativa é fadada ao insucesso, pois, resguardar em segredo sua orientação sexual exige restringir relações, silenciar narrativas, e abrir mão de

experiências (como compartilhar sua relação amorosa com família, falar de sua vida pessoal com amigos etc.), limitando, com isso, a expressão de outras diversas posições no mundo social.

Assim, consideramos que não é possível reduzir gênero e orientação sexual a uma posição de *self*. Todas as posições de Rosane, por exemplo, são partes do *self* de uma mulher lésbica, em relação dialógica com os outros *selves* e com a cultura. Nesse sentido, compreendemos que as autoimagens de Rosane são marcadas pelos valores dominantes de nossa sociedade que a colocam no lugar de diferente, desviante, abjeta. Enfrenta, como efeito, uma constante desigualdade de poder que impõe diversos obstáculos ao desenvolvimento e estruturação do *self*. Não seria de se esperar, portanto, que a superação desses obstáculos e a subversão das normas e expectativas sociais de gênero exigissem uma reorganização mais profunda do *self*? Para nós, este é o caso dos sujeitos LGBTQIA+ que declaram seus gêneros e orientações sexuais em qualquer contexto e precisam rever antigas posições e relações (família, escola, amigos etc) que impediam esse posicionamento, não sendo possível reduzir esta reorganização subjetiva a uma posição de *self*. Assim, defendemos que o gênero – junto com outros marcadores sociais da diferença – deve passar a ser visto na teoria dialógica como parte dos fatores constituintes da totalidade do *self*, transversalizando e articulando todas as posições de *self*, e não uma posição singular.

Para nós, como discutiremos a partir das contribuições da teoria *queer*, não seria adequado considerar o gênero (assim como se aplica a raça) tal como posicionamento, como sugere Hermans (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017). Na perspectiva *queer*, gênero não é uma verdade interna do sujeito, ele é fabricado, “induzido por normas obrigatórias que exigem que nos tornemos um gênero ou outro” (Butler, 2018, p. 39). Trata-se, como veremos, de uma norma, uma matriz de

inteligibilidade dos corpos construída por forças de poder em cima da negatização de vários corpos. O posicionamento, neste caso, é a negociação com a norma, com os significados que produzem os gêneros, ou seja, é a possibilidade que o sujeito tem de incorporá-los ou não, de performá-los da maneira como estão postos ou não, de reinterpretá-los ou não<sup>13</sup>. Conforme Butler, “a reprodução do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder” (Butler, 2018, p. 40).

Por esse motivo, defendemos que é necessário mais do que uma adaptação para que um corpo dissidente alcance um contrapositionamento que o possibilite orgulhar-se de si mesmo e desenvolver a empatia e a capacidade dialógica destacadas (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017; Hermans & Hermans-Konopka, 2010). É preciso que ele negocie com as forças que o negativizam, que se posicione publicamente de forma subversiva, abrindo brechas na matriz de inteligibilidade que o exclui, criando novas possibilidades de existência e, com isso, transformando também a cultura. É por isso que, ao contrário de Hermans, defendemos que o potencial subversivo que Bhabha (2012) encontra no hibridismo, também pode ser observado em outros corpos abjetos, como demonstraremos ao longo da tese.

Acreditamos também que o mesmo pode ser pensado para raça, classe e outros marcadores sociais da diferença. Afinal, para nós, a transversalidade do gênero se justifica por ele estar inscrito no corpo, este que caminha com o *self*, que o incorpora e, como argumentaremos, também o constrói.

---

<sup>13</sup> Consideramos que as identidades de gênero são o efeito desses posicionamentos. São, também, uma maneira de se nomear a partir da identificação com um grupo de pessoas. Contudo, conforme alerta a Teoria *Queer*, tomar as identidades como foco, como circunscritores de análises e discussões, invisibiliza as forças de poder que as fabricam, naturalizando-as, camuflando-as de verdades intrínsecas ao sujeito. Dessa forma, este trabalho não é sobre identidades de gênero, mas isso não significa negá-las. O termo será utilizado algumas vezes para nos referirmos à essa identificação, à forma com que se declaram sujeitos em termos de gênero e sexualidade.

### 1.2.2 A inovação do *self* nas tensões de gênero

Hermans et al. (2017) fazem uma breve reflexão sobre como as questões de gênero impactam no desenvolvimento do *self*, trazendo algumas pesquisas sobre sujeitos trans. O foco da breve análise que apresentam são os “sujeitos *queer*” e se posicionam entre as categorias binárias de gênero (Hermans et al., 2017, p. 517). Conforme observam, os sujeitos trans enfrentam muitos obstáculos como rejeição familiar, abusos etc., apenas por transgredirem o binarismo de gênero construído em nossa sociedade, que divide os sujeitos entre somente dois tipos de corpos e expressão: homem/mulher, masculino/feminino. Esse sistema binário impede os sujeitos de “se moverem para posições intermediárias que são mais congruentes com sua própria experiência de gênero” (Hermans et al., 2017, p. 517). Os autores trazem, então, importante crítica ao destacar como esse binarismo leva os sujeitos desviantes a uma vida repleta de medo – medo de serem ridicularizados, rejeitados, agredidos, inclusive pela própria família. Apoiados em pesquisa de Grossman et al. (2005, *in* Hermans et al., 2017), observam que quando crianças e jovens passam por esses tipos de abuso, acabam se protegendo por meio da negação, retraindo-se e se desconectando de seus sentimentos, ou ainda se culpando. Esse processo leva à baixa autoestima e problemas na saúde mental e emocional.

Outro estudo que mereceu destaque foi o de Hughto et al. (2015 *in* Hermans et al., 2017), que demonstra que o estigma transgênero e as dificuldades nas relações sociais que o acompanham (no trabalho, na família etc.) podem afetar a saúde física e mental das pessoas trans. Por outro lado, os autores trazem pesquisa de Vaughan e Rodriguez (2014 *in* Hermans *et al.*, 2017) que constatou que posicionamentos de gênero como de bissexuais e transgêneros estariam relacionados a maiores consciência social e flexibilidade cognitiva. Nesse sentido, defendem que a diferença

também pode ser “uma fonte potencial de força e crescimento” (Hermans et al., 2017, p. 519).

Nessa linha, Clifton e Fecho (2018) apresentam também uma análise sobre a vivência trans construída sob a perspectiva do *self* dialógico. Trata-se de uma pesquisa sobre um menino transexual, os obstáculos que ele enfrentou e a saída que encontrou para tornar sua existência possível. Sam foi uma garota que enfrentou muitos preconceitos, especialmente na escola, por apresentar comportamentos considerados masculinos (não se depilava, gostava de meninas etc.). Vozes e posições dos outros-em-si, como a de uma garota de quem Sam gostava e que o tratava mal, mescladas com outras de suas posições (associadas a seu corpo, hábitos de higiene etc.) compunham um campo de tensão marcado por estresse, que prejudicava a democratização de seu *self*. Sam não conseguia encontrar um contrapositionamento que desafiasse as posições construídas por relações de poder, pelas expectativas dos outros, e sofria com má adaptação, com bastante sofrimento. Antes de sua transição para uma identidade masculina, Sam tinha poucos recursos para se contrapor aos discursos que tentavam fixá-lo ao feminino ou para criar uma outra posição que o permitisse ser reconhecido externamente como masculino. Quando ensaiava uma subjetividade alternativa (pedindo que o chamassem de Sam, por exemplo, ou não se depilando) estava se arriscando, correndo o risco de ser considerado inadequado (Clifton & Fecho, 2018).

As transformações surgiram quando Sam começou a ler autobiografias de homens trans e a participar de eventos para jovens trans. Foram pessoas – autores ou novos amigos – que contribuíram para transformar as relações e as percepções que tinha sobre si mesmo e sobre os outros, em um processo de reorganização de posições do *self*. Definir-se trans, alterar seu nome e iniciar tratamento hormonal foi, conforme

os autores, “um poderoso momento de contra-posicionamento” (Clifton & Fecho, 2018, p. 25). A partir daí, Sam se envolveu com a arte, como um meio para dialogar sobre diferença. Ele fez marcantes desenhos de corpos com cabeça de planta, como uma forma de abordar o gênero, mas também rir dele. Eram corpos com aparências andróginas que se expressavam pelas plantas e, com isso, provocavam as pessoas, que não encontravam um gênero visual real. Conforme os autores, com sua transição, Sam de alguma forma reifica *self* e mundos com gênero, ao mesmo tempo em que os subverte. Em seguida, com sua arte, critica “o absurdo da primazia da expressão de gênero, brincando com o fim das expressões de gênero do eu. Isso é heteroglossia em movimento, tão lúdica quanto conseqüente.” (Clifton & Fecho, 2018, p. 25–26). Consideramos importante destacar, contudo, que essa heteroglossia tem uma direção – do desenvolvimento – e nos parece contribuir para a continuidade do *self* por meio de descontinuidades, já que apresenta transformações que tornam Sam mais satisfeito consigo mesmo, com sua nova identidade de gênero. Assim, para os autores, Sam encontrou uma “estética alternativa de existência” (Clifton & Fecho, 2018, p. 25), que se abre ao desenvolvimento de posições globalizantes, com heterogeneidade e imprevisibilidade. O diálogo que ele propõe se caracteriza pela dissonância e é parte de um processo de autodemocratização e democratização do outro.

Na presente tese, com contribuições da teoria *queer*, e uma investigação com sujeitos LGBTQIA+, buscaremos acrescentar algumas questões a essas análises das vivências *queer*<sup>14</sup> construídas sob a perspectiva do *self* dialógico. As análises encontradas nos trabalhos dessa perspectiva se fundamentam na ideia de que gênero é um posicionamento que se dá entre categorias binárias, que deveriam ser

---

<sup>14</sup> Optamos pelo uso do termo *queer*, e não trans, como uma forma de incluirmos outras vivências LGBTQIA+.

compreendidas em uma dimensão espacial, com fronteiras rígidas que tentam aprisionar os sujeitos. Nessa compreensão, sujeitos trans estariam transitando ou se localizando em um espaço intermediário, existente entre as categorias homem e mulher: “podem localizar-se no meio (sendo ambos homens e mulheres) ou podem preferir mudar de uma posição masculina para uma feminina e vice-versa (por vezes sendo masculino, outras vezes feminino).” (Hermans, 2018, p. 63).

Para nós, além de apresentar uma compreensão problemática, e já bastante criticada, da dissidência sexual ou de gênero como correspondendo a uma opção, essa visão, reifica os gêneros binários, que seguiriam sendo as referências, os delimitadores dos espaços possíveis (homem-espaço-mulher). Ademais, essa compreensão se estrutura com base na dicotomia entre sexo (associado à natureza) e gênero (cultural), que também buscaremos problematizar nos próximos capítulos, à luz dos estudos *queer*. Para Hermans (2018), transgênero é “uma identidade ou expressão de gênero que difere do gênero culturalmente definido, associado ao sexo designado no nascimento” (Hermans, 2018, p. 63). Assim, compreendendo gênero como uma identidade que não necessariamente está alinhada ao sexo biológico, o autor reifica a diferença sexual e trata os sujeitos que desviam desse alinhamento dominante – gênero-sexo-masculino/feminino –, como *diferentes*, como *desvios* possíveis. Dessa forma, deixa de questionar os processos socioculturais e as forças de poder que definem algumas identidades como normais, e o fazem por meio da fabricação dos anormais.

Associando a transgeneridade à sua concepção de hibridismo, Hermans et al. (2017) defendem que identidades de gênero trans, especialmente *queer*<sup>15</sup>, ou até

---

<sup>15</sup> Os autores utilizam o termo *queer* para se referir a pessoas não binárias e diferenciá-las dos sujeitos transgêneros.



mesmo bissexuais, seriam identidades híbridas e, portanto, mais fluidas, com maior potencial de democratização. Nesse sentido, argumentam que as identidades gay e lésbica estariam associadas a uma experiência tão fixa e limitada, com menor potencial de democratização, quanto a heterossexual. Este é um ponto que também consideramos importante questionar, e que poderá ser melhor analisado à luz dos estudos *queer*.

Como discutiremos nos capítulos que seguem, acreditamos que sujeitos homossexuais se encontram também em fronteiras, na medida em que não se encaixam nas identidades consideradas normais pelos valores dominantes das culturas em que vivem. Ser uma mulher lésbica significa não se identificar com a norma de gênero que associa a mulher à feminilidade, e que é necessariamente atrelada a uma heterossexualidade compulsória (Rich, 2010; Wittig, 1980), e tampouco com seu oposto, o masculino. Essa identidade é comumente associada a uma masculinidade que não se traduz necessariamente em um desejo de se tornar homem, que poderia, inclusive, ser compreendida como uma “masculinidade feminina” (Halberstam, 2019). Apoiando-nos na perspectiva *queer*, defendemos que lésbicas, trans e diversos outros sujeitos dissidentes sexuais e de gênero, que vivenciam os inúmeros obstáculos de exclusão, rejeição e desigualdades já citados, são obrigados a transformarem também sua relação com a cultura para afirmarem seus próprios desejos e singularidades. Assim, são sujeitos que subvertem as normas que fabricam as identidades de gênero e, ao fazê-lo, escancaram suas falhas, e nos apresentam novas possibilidades de existência e transformação.

Apesar dos questionamentos que trataremos, destacamos que consideramos importante a iniciativa de Hermans e colaboradores (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017), e seu esforço de trazer as forças de poder e vivências dissidentes para dentro

de sua teorização sobre o *self* dialógico. Este é, para nós, o princípio da construção de uma concepção de *self* mais inclusiva e em relação bidirecional com o meio social. Nesse sentido, o intuito desta tese é contribuir para essa construção, e para o aprofundamento do debate sobre gênero e subjetividade no âmbito da Psicologia Dialógica e da Psicologia do Desenvolvimento Crítica.

É preciso destacar, inclusive, que Hermans et al. (2017) não se mostram indiferentes à Teoria *Queer*. Eles apresentaram um breve ensaio de diálogo com a perspectiva *queer* em suas análises de experiências de sujeitos trans, citando, inclusive, o conceito de performatividade de gênero de Butler (2003), sobre o qual nos aprofundaremos no terceiro capítulo. Sua leitura do trabalho da filósofa estadunidense, contudo, se limita a uma interpretação do gênero como fluido, e, com isso, são levados à ênfase na dinamicidade do gênero, considerando-o como um processo de se mover “livremente em um processo irrestrito de posicionamento, contrapositionamento e reposicionamento” (Hermans et al., 2017, p. 518). Defendem, assim, que gênero seria um conjunto de experiências diversas, e não uma dicotomia, e que o sistema binário seria apenas uma desnecessária distração da realidade humana (Hermans et al., 2017).

Como buscaremos demonstrar, para Butler (2014b), o que confere o caráter processual do gênero não diz respeito a uma fluidez ou mutabilidade de identidades. Para ela, gênero é, sim, “algo” que fazemos e não algo que somos, é uma “estratégia” de sobrevivência cultural. Mas trata-se de “um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido” (Butler, 2003, p. 59). Sua reflexão sobre a subversão e sua luta pela desconstrução das normas de gênero buscam, na verdade, defender que aceitemos e possibilitemos uma imensa diversidade de experiências, que

os sujeitos devem “ser livres para determinar o curso de sua vida quando se trata de gênero” (Butler, 2014b, p. 1).

Ademais, concordamos com os autores sobre a importância de se superar a dicotomia gênero x corpo construída socialmente, dando espaço para que os sujeitos vivam seus gêneros e sexualidades para além dessas fronteiras culturalmente estabelecidas, sem discriminação, violência e patologização. Consideramos, contudo, que as dicotomias não foram de todo superadas em suas análises, e argumentamos que o sistema binário é muito mais do que uma distração. Assim, para nós, é grande ainda o desafio de construção de uma concepção de *self* realmente inclusiva, que considere a importância do meio social em sua construção, e que leve em conta a experiência dos corpos dissidentes em sua formulação. É como se precisássemos ainda queerizar o *self*, tarefa que nos propusemos nesta tese.

## **Capítulo 2 – Corpo e corporeidade nas ciências humanas**

Um trabalho central para a compreensão das discussões sobre o corpo nas ciências sociais é o de Jean-Jacques Courtine (2006, 2013), que defende que o corpo, como conceito científico, é uma invenção recente, datada do início do século XX. Até o final do século XIX, o corpo era abordado pelos estudos de ciências humanas e sociais como uma estrutura anatômica, ou como um mero continente da alma, ou como uma ferramenta para sua expressão pública, reificando assim o dualismo alma/corpo. Esse dualismo, originário do pensamento cartesiano dominante, levou disciplinas como a filosofia e a Psicologia a se concentrarem exclusivamente na alma e a relegarem o corpo a um papel subalterno e secundário, como se ele não fosse nada além de uma fonte de desorientação e erros, devido às paixões "que a alma tinha de dominar em nome da razão" (Courtine, 2006, p. 165). Os estudos e leituras sobre o corpo realizados no século XIX o consideravam apenas como um objeto anatômico, com respostas orgânicas a determinados estímulos do ambiente. Em outras palavras, até o século XX, as ciências pensavam um corpo sem sujeito e um sujeito sem corpo.

A partir do século XX, houve uma ruptura nesse paradigma dominante. Surgiram estudos que buscavam apagar o muro rígido que dicotomizava corpo e alma, influenciados, em especial, pela psicanálise, pela fenomenologia de Husserl (1859-1938) e por Marcel Mauss (1974), que formulou o conceito de técnicas corporais. Como resultado, as ciências humanas e sociais começaram a refletir a visão de um corpo vivo, caracterizado pela unidade da vida, tanto corpórea quanto espiritual. A primeira tendência científica que tomou o corpo como objeto de conhecimento foi a psicanálise, conforme Sigmund Freud (Freud & Breuer, 1957) abordou a relação entre o corpo e a sexualidade e observou que a histeria e seus sintomas de conversão são

processos inscritos no corpo; ele inaugurou a concepção de que o inconsciente fala por meio do corpo (Courtine, 2006, 2013).

Husserl (1859-1938) concebeu o corpo como o berço original dos significados. Suas ideias influenciaram a maior parte do pensamento filosófico francês, do existencialismo à fenomenologia, mas ganharam destaque especial na obra de Merleau-Ponty (1964). Esse último viu no corpo não algo separado da consciência, mas seu próprio nicho, onde as experiências do sujeito estão ancoradas e sedimentadas. O corpo é ativo e se comunica com o mundo de forma dialética, em uma relação próxima com a existência: "o corpo é a existência material, e a existência nada mais é do que a incorporação subjetiva" (Merleau-Ponty, 1964 *in* Courtine, 2006, p. 165).

A noção de "técnicas corporais" de Marcel Mauss (1974) é relevante por sua contribuição para a "descoberta do corpo" (Courtine, 2006, p. 165), e emerge de um estudo antropológico que investigou soldados da Primeira Guerra Mundial. Mauss observou os vários estilos em que os soldados de diferentes nacionalidades marchavam e cavavam trincheiras e percebeu que cada sociedade tem suas próprias "técnicas corporais", que influenciam a maneira como as pessoas usam seus corpos de forma culturalmente estruturada ao dançar, correr, pular, marchar, usar armas etc. Com isso, ele conclui a favor do caráter histórico e sociocultural dos corpos humanos, que estão expostos a múltiplas formas de regulação semiótica pelas quais são constituídos e funcionam em diferentes sistemas de atividade humana.

Entretanto, apesar de sua importância histórica, as teorias francesas mencionadas acima não parecem ter sido bem sucedidas em provocar uma verdadeira reviravolta epistemológica no status do corpo como um conceito científico social. Portanto, o corpo continuou a aparecer timidamente no debate público até o final da

primeira década do século XX. As forças que buscavam controlar e disciplinar os corpos de acordo com as exigências do comportamento normativo ainda eram dominantes. Graças às poderosas tecnologias da sociedade disciplinar (Foucault, 2013), o corpo foi reduzido a um objeto de rigoroso controle moral, imposto por instituições como a família, a escola e o exército. Após a Segunda Guerra Mundial, novas perspectivas, como o estruturalismo francês, tornaram-se cada vez mais influentes, levando a uma mudança no foco de análise das ciências sociais – de sujeitos individuais para discursos. Assim, embora um afrouxamento do controle disciplinar tenha sido notado naquela época, as questões relacionadas ao corpo permaneceram periféricas no domínio do campo composto pela psicanálise, pelo marxismo e pela linguística, todos considerados como parte das perspectivas teóricas críticas dentro das ciências humanas. Até por volta da década de 1970, essas perspectivas se concentraram em tópicos como ideologia, aparatos estatais e estruturas discursivas, deixando de lado tudo o que era concebido como banal, orgânico e corpóreo (Courtine, 2013).

Em algum momento entre as décadas de 1960 e 1970, observou-se o ponto de inflexão mais importante. Inicialmente, o discurso teórico mudou de questões de estrutura e linguagem para questões de corpo e poder. A inclusão progressiva do corpo como objeto de estudo científico estava intrinsecamente relacionada às experiências vividas pelos corpos dentro da cultura da época. Após os eventos de maio de 1968 na França, ocorreram transformações socioculturais e políticas especiais e profundas, o que levou à irrupção do corpo como um tópico para as ciências sociais e humanas. Essas importantes revoltas sociais na França foram lideradas principalmente por minorias étnicas, de gênero e de orientação sexual, transformando o corpo no personagem principal no cenário das demandas por liberdade e direitos. A importância

do corpo tornou-se notavelmente evidente por meio de slogans como "nossos corpos nos pertencem", expressos durante as marchas feministas que defendiam a legalização do aborto e, mais tarde, reiterados por representantes dos movimentos homossexuais.

O uso do corpo nesse contexto

indica o que era, na época, o lado político do problema do corpo como tema acadêmico: o discurso e as estruturas haviam jurado fidelidade ao poder, enquanto o corpo estava do lado das categorias oprimidas e marginalizadas da sociedade. A linguagem era um instrumento de dominação sobre corpos mudos: mulheres, loucos, crianças, colonizados e minorias de raça, classe e gênero não tinham nada além de seus corpos para se opor ao discurso do poder (Courtine, 2006, p. 166 - tradução livre)<sup>16</sup>.

## 2.1. O corpo em Foucault

Quais são os fundamentos dessa (re)descoberta científica do corpo? Como enfatizado por Courtine (2013), o marco mais importante do movimento das ciências humanas em direção ao corpo vem da obra de Michel Foucault (1999, 2013). Em sua proposição sobre a genealogia dos poderes, Foucault destaca que o alvo das tecnologias políticas, ou seja, a "microfísica" do poder, são os detalhes íntimos do organismo humano. Foucault aborda o corpo como um elemento de fundamental importância no processo de subjetivação do sujeito moderno, e analisa como ele se torna o principal alvo da microfísica do poder.

---

<sup>16</sup> Texto original: "Its use indicates what was at the time the political side of the problem of the body as an academic topic: discourse and structures had pledged allegiance to power, whereas the body sided with the oppressed, marginalized categories of society. Language was an instrument of domination over speechless bodies: women, the mad, children, colonized people, and minorities of race, class, and gender had nothing but their bodies with which to oppose de discourse of power." (Courtine, 2006, p. 166).

Os textos mais representativos dessa fase são: *História da Sexualidade I: A vontade do saber* (Foucault, 1999) e *Vigiar e punir: Nascimento da Prisão* (2013). O primeiro trata da implementação do dispositivo da sexualidade. Dispositivo, conforme definido por Foucault, denota uma rede de práticas, instituições e relações de poder que moldam e governam a sociedade e os indivíduos, exercendo influência sobre o conhecimento, as subjetividades e o controle social. Especificamente, o "dispositivo da sexualidade" (Foucault, 1999) diz respeito à forma como a sexualidade foi integrada às estratégias de regulamentação social. Essa integração implicava o controle e a gestão dos corpos, ao mesmo tempo em que enquadrava as identidades como normais ou patológicas. O segundo texto enfoca os mecanismos de poder/conhecimento, que operavam por meio de estratégias de punição, disciplina e vigilância, como formas de dominação dos corpos.

O corpo é a realidade concreta do sujeito. Essa realidade inclui os hábitos, os impulsos, as emoções etc., que são vigiados, disciplinados, governados e docilizados pelas forças do poder (Foucault, 1999, 2013). O corpo está imerso em um campo político no qual as relações de poder operam materialmente para controlá-lo, tornando-o produtivo e submisso. Esse controle se dá por vários meios e práticas, como as disciplinas, a organização sistemática dos corpos de acordo com tempos e espaços, as confissões, as construções panópticas, os exames e relatórios, os controles de higiene, entre outros. Assim, a microfísica do poder toma como objeto precisamente a corporeidade do indivíduo e o emaranhado de conhecimentos e práticas que agem sobre ele, produzindo poder.

O chamado dispositivo da sexualidade (Foucault, 1999), que invadiu as práticas e a vida da burguesia desde o cristianismo até a psicanálise, merece atenção quando se trata de entender o controle dos corpos. Graças a esse dispositivo, as forças



de poder participam da construção de comportamentos, pensamentos e identidades, mantendo as relações de poder e a ordem micropolítica predominante na sociedade (Foucault, 1999). O dispositivo da sexualidade não se limita à regulamentação das atividades sexuais, mas também abrange uma série de mecanismos de poder que moldam a construção de identidades e os modos de ser e agir. Alguns desses mecanismos são: policiamento dos corpos femininos; controle sobre a reprodução; patologização de expressões de gênero fora do enquadramento cisheteronormativo, e de comportamentos e orientações sexuais; controle sobre o acesso aos serviços de saúde, entre outros.

Junto com esse processo de controle do sujeito por meio do dispositivo da sexualidade, o conhecimento foi sendo cada vez mais entrelaçado com o poder. Campos de conhecimento como a psicanálise e a Psicologia servem como instrumentos do biopoder, contribuindo assim para a internalização do dispositivo da sexualidade pelos indivíduos. Instâncias psicológicas, como o inconsciente, a consciência e a personalidade, orientam a incorporação e a adoção individual de normas, valores e estruturas de poder da sociedade como parte de seus próprios sistemas de crenças e subjetividades.

O mesmo dispositivo confessional em torno do desejo e da culpa, originalmente implementado pela cultura judaico-cristã ocidental, é reproduzido na prática da psicanálise (Foucault, 1999). Embora com objetivos diferentes, ambos tratam, de alguma forma, o desejo como algo oculto e portador da verdade sobre o sujeito a ser revelado. Tanto a sexualidade quanto a prática de produzir relatos detalhados sobre ela cumpririam o mesmo papel, um movimento em direção ao interior, permitindo o acesso aos aspectos mais íntimos do sujeito, e, em direção ao

exterior, pela expressão discursiva do erotismo, objetos de diferentes formas de governo. Graças à psicanálise, o sexo tornou-se um importante objeto de discurso.

Desde o século XVIII, o poder tinha uma característica positiva e produtiva, fabricando subjetividades por meio de conhecimento, discursos, prazeres etc. (Foucault, 2013). Na contemporaneidade, a política do sexo não é mais operacionalizada pela lei da interdição; em vez disso, ela deve ser descrita como a produção da sexualidade. Essa produção envolve estímulos que a normalizam e contribuem para engendrar o normal e o anormal, no que diz respeito ao sexo e ao gênero.

No bojo dessa crítica da ideia de um eu profundo e interior, a noção cristã de alma também é objeto de reflexão da genealogia foucaultiana. Assim como o corpo, a alma é considerada uma construção social, um elemento discursivo que contribui para imprimir verdades sobre os corpos. Em vez de uma entidade a-histórica, transcendental e dissociada do corpo, a alma é o foco privilegiado dos dispositivos que exercem poder/conhecimento sobre os corpos e inscrevem nela as marcas históricas da sociocultural (Silveira & Furlan, 2003). A corporeidade é, portanto, atravessada por conflitos que manifestam tanto a subordinação a formas de dominação quanto a resistência contra essas mesmas forças.

Courtine (2006, 2013) atribui a Foucault um papel importante na mudança de concepções sobre a relação entre corpo e história e enfatiza que esse é um papel que não pode mais ser ignorado pela produção de conhecimento nas ciências humanas. Seguindo uma trilha semelhante, insistimos que a Psicologia deve abordar os seres humanos por meio de lentes que levem a sério os processos corporais, a unidade entre mente e corpo. Nesse sentido, destacamos a importância de levar em conta o contexto em que os sujeitos e seus corpos estão localizados e as forças de poder que os

atravessam. Em outras palavras, a corporeidade não é uma característica humana universal e inata. Os corpos carregam em sua constituição normativa diferenças derivadas das tensões dialógicas presentes no tecido sociocultural. As diferenças transformam cada corpo em uma arena política onde ocorrem confrontos relacionados a raça, gênero, sexualidade, classe, idade, capacidades, habilidades etc. Esses aspectos precisam ser assumidos pela psicologia crítica, levando-a a participar ativamente do diálogo interdisciplinar com perspectivas como estudos culturais, teoria social, estudos de gênero e Teoria *Queer*. Essas perspectivas contribuíram para um exame mais profundo da natureza política e multifacetada do corpo. Na Psicologia, como veremos na próxima seção, o tema ainda é incipiente e carece de estudos que mergulhem nessa nova visão, em diálogo com esses outros campos de conhecimento.

## **2.2. *Embodiment* – O corpo nas teorias psicológicas**

A Psicologia vem testemunhando significativo crescimento no número de trabalhos que se interessam por questões da corporeidade (Comin & Amorim, 2008). Esse movimento em direção à corporeidade resulta da crescente demanda por posicionamentos e reflexões em torno de temas como transexualidade, obesidade, transtornos alimentares, abusos sexuais, entre outros (Freitas et al., 2015). Contudo, a "virada para o corpo" (Brown et al., 2011, p. 493) no campo psicológico é marcada por altos e baixos, e o reconhecimento do papel da corporeidade na vida psicológica está longe de ter se tornado uma tendência dominante entre estudos da área. Nota-se que a maior parte das produções ainda se eximem de conceituar o corpo, e, com isso, de problematizar os paradigmas existentes, que ignoram seu papel na construção da subjetividade (Anjos & Lima, 2016; Comin & Amorim, 2008; Freitas et al., 2015). Ademais, ainda que muitos autores/as destaquem a necessidade de se romper com as

dicotomias corpo-mente e natureza-cultura, um grande número de trabalhos que enveredam pela temática do corpo acaba por reproduzi-las de alguma forma em suas reflexões (Kempen, 1996; Zittoun & Gillespie, 2015).

Mesmo em perspectivas críticas, como a Psicologia Dialógica, que dão destaque à interdependência entre sujeito e cultura, e à importância do contexto nos processos subjetivos, ainda faltam análises que enfatizem, especialmente, como os significados construídos socialmente atravessam o corpo e, com ele, a subjetividade. Em outras palavras, identificamos uma carência de estudos e teorizações que levem em conta a dimensão política da própria corporeidade, ou seja, que reconheçam e compreendam as forças de poder que produzem corpos e subjetividades. Em uma revisão não sistemática da literatura, observamos que os esforços nessa direção estão localizados, em sua maioria, em ramos da Psicologia Social, especialmente em estudos que consideram as desigualdades relacionadas aos marcadores sociais da diferença, em diálogo com os estudos de gênero/feministas (Parlee, 1996; Radley, 1996; Sampson, 1996).

Um dos trabalhos na contramão do que propomos nesta tese é o de Kempen (1996), coautor de Hermans no primeiro artigo sobre a Teoria do *Self* Dialógico. O autor (Kempen, 1996) explora o papel do corpo na relação entre *self* e cultura, porém defende que o corpo é um dado natural, que há uma natureza humana biológica, que seria universal. Para ele, o *self* é uma necessidade biológica, ele preenche o corpo, e é composto de variáveis universais, encontrando diversas possibilidades para se constituir. E quem orienta a combinação de variáveis que compõem o *self* é a cultura. A normatividade cultural reduz as alternativas do *self*, o que, para o autor, seria algo positivo. Com isso, Kempen reconhece a variabilidade do *self*, mas não a do corpo.

Diferentemente de Kempen (1996), acreditamos que os corpos apresentam também imensa variabilidade e, por isso, não existiria uma natureza biológica universal entre os seres humanos. Perguntamo-nos, por exemplo, em que natureza pensa o autor quando fala dessa universalidade: A biologia dos homens? Brancos? Loiros? Das pessoas altas? Baixas? Das que possuem quatro membros, ou das que nasceram com três? Das que enxergam com os olhos ou das que não enxergam? Seriam tantas as perguntas que não seria possível contemplar aqui toda a diversidade humana.

Fundamentado pela ideia positivista de que um dos atributos imprescindíveis da ciência é a universalidade<sup>17</sup>, Kempen (1996) acredita que precisa de um corpo natural universal para construir uma teoria psicológica. Criticando o construcionismo social, ao qual atribui a compreensão do corpo como tela branca, o autor acata a ideia de existência de uma natureza humana independente da cultura. Para nós, contudo, sua compreensão de que o corpo se resume a uma biologia a ser preenchida por um *self*, que precisa do *self*, parece apenas outra maneira de compreender o corpo como tela em branco.

Entender que o corpo não é natural não significa compreendê-lo como página branca ou negar que há uma biologia. Como discutiremos a partir das contribuições da teoria *queer*, trata-se, na verdade, de compreender que ele apenas não pode ser acessado, não pode ser lido fora das lentes da cultura. Ele é significado na cultura. Por isso também, para nós, o corpo é muito mais do que um lugar, uma matéria que

---

<sup>17</sup> No presente trabalho, nosso compromisso é com uma ciência que investigue as particularidades, que busque conhecer o contexto em que vivem seus participantes e o impacto deste no desenvolvimento dos *selves*. É por isso que nosso foco de investigação é com sujeitos LGBTQIA+, cujas experiências foram ignoradas por tanto tempo. Acreditamos que uma teoria psicológica, que pretende falar sobre a subjetividade, sobre processos do desenvolvimento humano, buscando para isso ser ou solidária (Haraway, 1995) –, precisa com urgência ouvir aqueles que se sentem excluídos, precisa se reformular a partir das experiências daqueles que até então não estavam contemplados.

recebe/encarna um *self* abstrato, ele participa da sua construção, ele é, de alguma forma, o próprio *self*.

Essa nossa compreensão se fundamenta nas contribuições que estudos *queer* e podem oferecer à Psicologia Dialógica. Isso porque, ambas perspectivas consideram que a construção de sentidos se dá na interpretação dos sujeitos sobre as experiências internas e externas, ou seja, consigo, com os outros e com o mundo. Os sentidos não são, portanto, conhecidos e apenas apreendidos, mas construídos nessas relações. Assim, o sentido que damos ao corpo não está dado, apreendido da matéria, ele é interpretado, construído na cultura. Conforme Silva (2017, p. 164), em seu “estatuto semiótico”, o corpo “é determinado pelas dinâmicas culturais” e possibilita uma diversidade de significados e expressões, que se modificam conforme o contexto e o tempo em que se insere (Silva, 2017, p. 164).

Valsiner (2014) concebe o corpo como um local de experiências complexas e únicas, um cruzamento entre o passado e o futuro e o mundo externo/interno. Os processos bidirecionais de internalização e externalização ocorrem na separação inclusiva do sujeito e da cultura. O corpo é o palco em que a experiência ocorre e o objeto de marcas culturais que orientam as interações entre pessoas e outros.

O "corpo é a membrana social da mente" (Valsiner, 2014, p. 71). Por meio do corpo, recebemos uma infinidade de mensagens culturais, que são ativamente reconstruídas em novos padrões intrapsíquicos que mais tarde serão externalizados, levados de volta à esfera pública e oferecidos à interpretação e à (re)significação de outros, seja de forma material ou simbólica, em uma dinâmica semiótica contínua. Esse processo ativo, intencional e distinto de internalização e externalização inevitavelmente envolve o corpo, utilizando uma infinidade de recursos culturais compartilhados. Os atos mais básicos de personalização ocorrem no corpo (Valsiner,

2014). Exemplos desses atos de personalização são as "decorações corporais" (Valsiner, 2014, p. 63), pinturas e acessórios como piercings, que têm sido observados como hábitos da espécie humana desde o início de sua história.

Nesse sentido, Nedergaard (2016) argumenta que o corpo funciona como uma zona de fronteira que permite a construção de significados. Com base na noção de *Thresholds of Meaning* (Limiares de Significado), elaborada por Robert Innis (2016 in Nedergaard, 2016), ela desenvolve uma abordagem teórica em torno do conceito de "pele semiótica" (Nedergaard, 2016, p. 388). A pele semiótica é constituída como uma fronteira entre o corpo e o mundo: "uma membrana/fronteira abstrata que permite aos humanos dar sentido às coisas, separando-as de outras coisas na vida para uni-las em campos de signos hipergeneralizados a fim de antecipar o futuro e a criação de identidade" (Nedergaard, 2016, p. 400). A unidade da mente e do corpo é construída em relação aos recursos culturais socialmente compartilhados, por meio dos processos de internalização e externalização que dependem da pele semiótica, que regula a psique e constrói a identidade. Ao mesmo tempo em que une/separa o lado pessoal da realidade externa, a pele semiótica torna possível a relação dialógica entre eles. Indo além das características biológicas da pele, a autora observa que a pele tem habilidades não apenas para proteger, mas para se adaptar a fatores externos, tanto físicos quanto psicológicos (Nedergaard, 2016). Além disso, como um agente biossemiótico, ela conecta os mundos interno e externo, mantendo a troca contínua de informações entre as pessoas e a realidade. A pele semiótica funciona como uma proteção simbólica da identidade, uma barreira entre o mundo subjetivo e o ambiente. "Essa barreira é semipermeável, permitindo a passagem de certos aspectos da comunicação com o mundo, bem como impedindo a entrada de outros aspectos, com o objetivo de se

proteger e de registrar e controlar a hierarquia dos signos para fazer sentido" (Nedergaard, 2016, p. 401).

A descrição de Nedergaard (2016) é muito interessante, especialmente porque sugere que todos os processos semióticos e a própria construção da subjetividade são processos incorporados. Ao mesmo tempo, identificamos alguns limites nela a serem explorados aqui, em diálogo com a perspectiva *queer*.

Primeiro, essa abordagem parece estar limitada a processos semióticos nos quais a hierarquia de signos converge com os sistemas semióticos normativos da cultura, dando pouca atenção à construção dessa normatividade e, com ela, à produção das dissidências. Quando voltamos nossa atenção para sujeitos e grupos cujos corpos são concebidos como anormais, ou corpos associados a grupos desfavorecidos, em meio às relações estruturalmente desiguais de nossa sociedade, precisamos de lentes teóricas mais amplas. Como a fronteira semipermeável opera a relação dialógica entre o sujeito e o mundo quando o corpo está sujeito a significados negativos construídos socioculturalmente que sustentam diferentes formas de estigma, discriminação e preconceito, como os relacionados à cor da pele, ao gênero, à orientação sexual e às deficiências?

Um segundo ponto se refere ao foco no papel afetivo-semiótico da pele semiótica. Trazer a afetividade para os processos semióticos é algo inovador diante da predominância de abordagens racionalistas na Psicologia e na Semiótica. No entanto, ao mesmo tempo, a teoria deixa de considerar o corpo em toda a sua complexidade, o que implica, especialmente, considerar sua dimensão política.

Portanto, defendemos uma análise mais abrangente da corporeidade, que vá além da pele. Isso porque entendemos que o corpo é imbuído de significados e experiências, e, como tal, tem a capacidade de nos esclarecer sobre a dimensão política



da subjetividade. Consideremos, por exemplo, os sinais de classe social expressos nos corpos: seja nas condições de nossos dentes, nas calosidades dos pés, nas manchas de sol ou nas rugas, como efeitos da qualidade da alimentação, de doenças ou da falta de acesso a cuidados. Nada disso pode ser reduzido à pele, mas à corporeidade, historicamente constituída. Os sinais relacionados ao gênero e à sexualidade, as formas de expressar desejos, os modos de andar, sentar, falar, também vão além da pele. Como observou Bento (2006), os corpos sexuados vão além de si mesmos, são corpos expandidos que também falam por meio de roupas, acessórios e outros signos. A apresentação estética do corpo transmite muito mais do que preferências individuais; elas significam status de classe, identidade racial, normas de gênero e outros fatores que moldam intrinsecamente as interações entre os corpos, e entre os corpos e seus ambientes.

Abordando questões similares, à luz da Psicologia Semiótico-Cultural, Zittoun e Gillespie (2015) apresentam uma reflexão sobre o corpo, caracterizando-o como o meio pelo qual as pessoas interagem com o lugar, o mediador das atividades humanas, ao passo que é transformado por essas atividades. Analisando as experiências das pessoas e sua relação com o contexto, os autores as organizam em duas categorias: proximais e distais. As experiências proximais seriam as atividades corporificadas, situadas em determinado lugar e, nesse sentido, “moldadas” (p.5) pelo contexto. Essas experiências teriam algumas camadas, levando em conta, além das atividades, as respostas corporais, emocionais e estéticas do sujeito. Já as experiências distais corresponderiam aos aspectos da vida humana que, para eles, não seriam determinados pelo contexto, mas “se intrometem”, de alguma forma, nas experiências proximais. Corresponderiam, portanto, aos momentos em que as pessoas se pegam viajando na

própria imaginação, navegando por outros tempos e espaços – vão ao futuro, voltam ao passado, passeiam por outros lugares que não aquele em que o corpo se encontra.

Zittoun e Gillespie (2015) defendem que os corpos estão presos em um lugar e um tempo – aqueles em que estão em um dado momento –, enquanto as mentes se movem livremente entre tempos, lugares e contextos. As experiências do corpo, nesse sentido, são entendidas somente como material, ou conteúdo, para as experiências da mente, enquanto seria esta a responsável por mediar as experiências das pessoas na sociedade. Nessa perspectiva, os autores parecem partir ainda de uma dicotomia mente-corpo que pretendemos superar nesta tese. Para nós, essa separação entre mente e corpo não é possível, pois entendemos que as viagens da mente são despertadas por aquilo que o corpo está vivenciando naquele momento – são os afetos, os cheiros, as dores, os sons que orientam lembranças, pensamentos ou imaginações. Ademais, consideramos que mente e corpo estão interligados, e é o corpo que dá coerência a todas as formas de experiência humana, conectando, em todas elas, o sujeito aos contextos e, principalmente, às relações concretas que travam com o mundo e com os outros.

Outro trabalho que reflete também sobre o papel da corporeidade na vida psíquica e na relação com o mundo social é o de Alan Radley (1996). Nele se nota um esforço para romper com a dicotomia mente-corpo, levando em conta o contexto social e as forças que o atravessam. Radley (1996) considera ter a corporeidade um papel central na vida psicológica e nas relações sociais porque é o meio pelo qual as pessoas se apresentam aos outros e ao mundo. Apresentar-se ao mundo, nesse caso, é mais do que comunicar as impressões que temos sobre nós mesmos, mais do que se

*expressar*<sup>18</sup>. O corpo é muito mais do que uma ferramenta de comunicação. A corporeidade se refere a desejos e enfermidades, à nossa dependência do mundo material, mas extrapola o domínio do corpo e abrange também aspectos do mundo social. A corporeidade, portanto, envolve o imanente, relacionado ao momento imediato, e o transcendental, pois a exibição é sempre um fragmento de uma totalidade maior, do mundo social.

Dessa forma, apresentar-se ao mundo implica também transformá-lo, reordenar os símbolos culturais e os desdobramentos da materialidade. O sujeito não só vive a materialidade do mundo, mas toma o mundo dentro de si para, então, transformá-lo. Para Radley (1996), a aparição detém duas importantes características: visibilidade e senso temporal. A visibilidade se refere à importância da audiência e a senso temporal está relacionada a um delineamento de tempo e espaço que se constrói em torno de algo significativo que está ocorrendo e chamando atenção das pessoas. Em um mundo particular e delimitado, contudo, os atores evocam poderes e sentidos externos àquele momento e às práticas cotidianas<sup>19</sup>.

Considerando, então, que o mundo físico está imbricado aos costumes culturais, normas sociais e significados compartilhados e contestados, o que apresentamos ao mundo por meio de nossos corpos é uma expressão de nossa condição social. E, ao exemplificar as forças de poder que atravessam nossos corpos, Radley (1996) reitera que, ao falarmos de corpos, precisamos lembrar que nossos

---

<sup>18</sup> O termo expressão, como observa o autor, se refere a uma comunicação sobre sentimentos, por isso é comumente associado à comunicação não-verbal.

<sup>19</sup> Em *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*, Judith Butler (2018) explora essa importância de se apresentar ao mundo, destacando que somente alguns corpos têm direito à aparição pública, sem correr risco de violência. Defendendo o papel político das assembleias, a autora argumenta que, ao se tornarem visíveis, os movimentos (as alianças) de corpos precários mostram que são performativos e políticos.

corpos são sexuados e, por isso, como todos os aspectos de nossa vida, atravessados pelo gênero:

Isso não significa que a sexualidade seja um fator cego em todas as equações da vida, mas que o fundamento a partir do qual um indivíduo age é um fundamento de gênero, e que suas características podem ser encontradas nas maiores ou nas menores ações. Novamente, isso não significa que a sexualidade seja uma característica natural: a marcação e o cultivo de diferenças físicas são culturais e simbólicos. (Radley, 1996, p. 560, tradução livre)<sup>20</sup>

Sexo e gênero são aqui compreendidos, portanto, como produtos da cultura, como demonstraremos com mais detalhes na próxima seção. Consideramo-los, também, fatores que atravessam todas nossas experiências e relações, transversais ao *self*. Por exemplo, quando pensamos em uma pessoa homossexual, ou em uma pessoa trans, devemos considerar que suas experiências e relações com o Outro frequentemente passam por um sentimento de anormalidade, já que são referidos aos signos cisheteronormativos compartilhados em nossa sociedade que, as significam como diferentes daquilo que é esperado. Sendo assim, as roupas que escolhem, as pessoas com quem se relacionam, o jeito de andar, de sentar ou, até mesmo, falar informam a si mesmo e aos outros que são *diferentes* ou *anormais*. Essa posição de diferença em relação às normas de gênero é, portanto, mediadora de todas as suas experiências e funções psicológicas. Assim não consideramos possível pensar que a

---

<sup>20</sup> Texto original: “*This does not mean that sexuality is a blind factor in all of life’s equations, but that the ground from which an individual acts is a gendered ground, and that its features can be sought in the largest or in the smallest actions. Again, this is not meant to imply that sexuality is a natural characteristic: the marking and cultivation of physical differences is cultural and symbolic.*” (Radley, 1996, p. 560)

mente – com as imaginações ou recordações – passe ileso por esse tipo de sentimento. Entre sujeitos LGBTQIA+, por exemplo, é comum a ocorrência de sonhos frequentes que envolvem situações de preconceito, ou mesmo, momentos de entrega aos desejos íntimos, os quais ainda não foram assumidos socialmente. Diálogos imaginados, saídas pensadas e repensadas ou até mesmo um futuro difícil de se imaginar estão todos, de alguma forma, relacionados àquilo que vivem seus corpos no aqui e agora das vivências sociais.

Contudo, conforme Parlee (1996), em artigo sobre teorias psicológicas sobre sexo, gênero e corporeidade, os discursos teóricos dominantes na Psicologia são conservadores, retrógrados, parecendo ignorar as contribuições foucaultianas sobre o biopoder e o dispositivo da sexualidade. Tratam, ainda nos dias atuais, o sexo como ahistórico, como uma noção pré-teórica, fundamentada em categorias binárias e nas práticas que se organizam em torno delas. De acordo com a autora (Parlee, 1996), isso ocorre porque incorporam somente algumas implicações do construtivismo social e também porque teorizam sexo e gênero de forma isolada, sem levar em conta os conhecimentos produzidos por outras comunidades.

Como buscamos evidenciar nesta seção, um enfoque multidisciplinar e plural é fundamental quando se busca teorizar sobre subjetividades corporificadas como fenômenos materiais e culturais. Além de Foucault, Parlee (1996) destaca as contribuições de Judith Butler, consideradas ainda mais imprescindíveis que as do primeiro, quando se está engajado em reflexões sobre identidade, sexo e inteligibilidade do gênero. Embora o trabalho mencionado seja do ano de 1996, consideramos que esses apontamentos são ainda válidos, e nos convidam a incorporar essas discussões às reflexões críticas sobre o *self*.

Outra teoria abordada por Parlee (1996) que reflete sobre corporeidade, sexo e gênero é a de Harré (1991 *in* Parlee, 1996). Como um dos colaboradores da virada linguística na Psicologia, Harré rejeita a visão cartesiana de sujeito e considera os estados mentais como construções sociais, produtos do poder, da mesma forma como o fazem as feministas e os estudos de gênero. Contudo, como apontamos também em relação ao trabalho de Hermans na Teoria do *Self* Dialógico, sua teorização tende a caracterizar o sexo como fenômeno natural, como se os “corpos viessem sempre nas formas masculina e feminina” (Parlee, 1996, p. 628). Apesar de abordar estudos empíricos sobre sujeitos que não se enquadram nas categorias binárias de homem e mulher, Harré (1991 *in* Parlee, 1996) o faz sem questionar o próprio binarismo, partindo dele como referência. Assim, masculino e feminino seriam tipos de corpos, dados naturais. Categorias como os sexos, a mulher e a distribuição desigual de poder entre homens e mulheres são conceitos-chave de sua teorização e são tomadas como não problemáticas, como fixas, a-históricas. No próximo capítulo, demonstraremos como essa concepção é hoje questionada por teóricas *queer*, que defendem que o sexo, assim como o gênero, é um constructo social.

Conforme Parlee (1996), teorias psicológicas, como a de Harré, passam ao largo de saberes sobre sexo e gênero que estão sendo construídos em outros campos de conhecimento, inclusive fora da academia. Dessa forma, reproduzem, com a autoridade cultural conferida pela ciência, discursos médicos e do senso comum sobre sexo e gênero. Suas reflexões não favorecem a desestabilização das estruturas de poder, elas promovem as concepções culturais dominantes e, desse modo, deixam de trabalhar pela transformação. Mais ainda, afastam a produção de conhecimentos da Psicologia de seus participantes de pesquisa, as pessoas reais, caracterizadas por contradições e diversidades. No presente trabalho, a partir das contribuições da crítica

feminista e da Teoria *Queer*, buscamos contribuir para uma Psicologia que dialogue com esses outros saberes e, principalmente, com os seres humanos concretos. Ao focarmos nos sujeitos considerados desviantes das normas de gênero buscaremos pensar um *self* que contemple suas realidades corporificadas.

Assumir este mesmo desafio na Psicologia e, com isso, compreender o corpo como inscrição da vida social, objeto de práticas disciplinares, ou origem fenomenológica da própria vida psíquica, demanda romper com a concepção original do corpo como ferramenta, veículo da subjetividade. Dessa forma, como observa Stam (1996), o que a Psicologia vive hoje, como impacto dos estudos do gênero, em seus trabalhos é muito mais do que acolher novas maneiras de se fazer a psicologia tradicional, trata-se de uma reformulação da própria Psicologia. Em nosso trabalho, colocamo-nos esse desafio, reforçando a importância da transdisciplinaridade, de conhecermos outros discursos e outras vozes, especialmente dos sujeitos que sempre foram excluídos desse processo de construção dos saberes hegemônicos.

### **2.3. Corpo e sexo – Construções histórico-culturais**

Ao longo dos séculos XIX e XX, as ciências humanas e sociais foram fortemente influenciadas pelos discursos médicos predominantes, que impuseram uma classificação aos corpos, enquadrando-os e supostamente estabelecendo uma divisão objetiva entre os corpos normais e os anormais, desviantes. O corpo era considerado normal quando atendia às expectativas e seguia parâmetros como racionalidade, autonomia, produtividade e conformidade com as normas sociais dominantes. Em essência, a construção sociocientífica dos corpos baseava-se na reificação de distinções binárias – de sexo, gênero, raça, classe, capacidades, entre outras – e na perpetuação de discursos que sustentavam a patologização de corpos

marginalizados, que eram considerados anormais: LGBTQIA+, negros, pessoas com deficiências, pessoas de baixa renda, pessoas com doenças mentais, imigrantes e refugiados, crianças, mulheres. Esse tipo de hierarquização se estendeu até mesmo à categorização de indivíduos como humanos ou não humanos, pois a própria concepção de humanidade estava associada à normalidade definida pelos discursos e conhecimentos científicos dominantes.

Em relação ao gênero, o corpo normal era aquele que tinha gênero, sexo, desejo sexual e subjetividade alinhados dentro de uma matriz sexual socialmente construída (mulher-vagina-heterossexualidade-fragilidade-emoção-passividade x homem-pênis-heterossexualidade-razionalidade-agressão-dominação)<sup>21</sup>. Gênero, corpo, moralidade, linguagem e instituições funcionam como "sistemas semióticos de reconhecimento social" (Borba, 2014, p. 444), inseparáveis da construção e manutenção das desigualdades. As justificativas de base biológica foram adotadas principalmente porque atendiam aos discursos, atos e signos encarregados de produzir corpos femininos e masculinos de acordo com as demandas sociais dominantes.

Na transição do século XX para o século XXI, surgem novos discursos e perspectivas em torno do corpo, o que o converte em um objeto cultural. Os essencialismos e as classificações derivados do pensamento médico e do positivismo são questionados. Essas perspectivas emergentes sobre o corpo são frequentemente influenciadas pela Teoria *Queer*, especialmente pelas obras de autores como Judith Butler (2003, 2019a, 2019b), Paul B. Preciado (2011, 2014, 2007), Donna Haraway (1995, 2000), entre outros. Uma das questões centrais da perspectiva *queer* é a

---

<sup>21</sup> O conceito de identidade de gênero surgiu no campo da medicina, cunhado pelo psicoendocrinologista John Money, que se dedicou à pesquisa de pessoas intersexuais. Destacando as causas sociais que construíram os gêneros, diferenciando-os do que seria a diferença sexual, o trabalho de Money desencadeou uma infinidade de programas e intervenções voltados para a produção de gêneros (terapias, cirurgias, pedagogia etc.) (Haraway, 2000; Preciado, 2020).



desconstrução da relação entre corpo e sexo, demonstrando que, não apenas o corpo, mas também o sexo são produtos da cultura, não podendo mais ser considerados algo natural.

Apesar de não serem homogêneos entre si, os discursos hegemônicos produzidos pelo conhecimento médico e científico no século XIX descreviam os corpos a partir de categorias binárias, dividindo-os, assim, em dois sexos: masculino *versus* feminino. A fim de demonstrar o caráter histórico-cultural dessa compreensão, Thomas Laqueur (1994), produz uma historiografia do sexo desde a Antiguidade, evidenciando diferenças e transformações nas visões sobre o corpo ao longo do tempo.

Durante a Antiguidade e o Renascimento, as percepções sobre o corpo eram caracterizadas por uma concepção isomórfica do sexo, ou seja, o feminino era considerado como uma continuação do masculino. A mulher era considerada um homem atrofiado, e a vagina um pênis invertido (Laqueur, 1994). Somente no final do século XVIII surgiu a noção de sexo biológico que prevalece até os dias atuais: o dimorfismo sexual. A concepção do dimorfismo sexual baseia-se na ideia de oposição e complementaridade entre as anatomias consideradas masculina e feminina. Os corpos de homens e mulheres passam a ser vistos como opostos que se atraem, tendo como função principal a reprodução sexual. Dessa forma, a heterossexualidade surge como uma condição que dá coerência e sustentação às diferenças sexuais.

Assim, a concepção de sexo biológico ainda vigente, embora apresentada como natural e inquestionável, é efeito, e não origem de ideias construídas culturalmente sobre a diferença sexual. Em outras palavras, é o gênero que inventa o sexo. A invenção da diferença sexual deu sustentação, inclusive, para o enraizamento de uma política patriarcal que se pautava em diferenças supostamente naturais para justificar a desigualdade entre homens e mulheres, e o acesso único de homens aos

espaços de poder. Mais do que isso, o dimorfismo sexual é uma produção discursiva que corrobora com a divisão das pessoas entre humanos e não humanos (Lugones, 2007, 2014).

Analisando as concepções de sexo e gênero no contexto da colonização e seus efeitos sobre a sociedade contemporânea, a socióloga argentina, feminista e pensadora decolonial Maria Lugones (2007, 2014) observa que a separação entre sexo (natureza) e gênero (cultural) já estava presente na expansão colonial, e servia a uma diferenciação entre humanos e não-humanos. Gênero era uma categoria atribuída somente aos colonizadores: por um lado, “Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos.” (Lugones, 2007, p. 936). Por outro lado, os povos colonizados e escravizados eram considerados não-humanos. Por esse motivo, assim como os animais, eram diferenciados apenas por sexo, como machos e fêmeas, e não como homens e mulheres. Ademais, mesmo nessa diferenciação, o macho era considerado a perfeição, enquanto a fêmea era sua deformação. “Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina.” (Lugones, 2007, p. 937).

Com isso, o processo de colonização produziu subjetividades, inventando povos colonizados tal como não-humanos, como seres primitivos, infantis e promíscuos, por oposição aos europeus, civilizados e evoluídos (Lugones, 2007, p. 2, 2014). Nesse cenário, também a sexualidade dos colonizados era como maligna, bestial, com características atribuídas à ação de Satanás. A noção de civilização, vista como ponto de chegada do processo evolutivo das sociedades, tinha como modelo a sociedade europeia, que servia como meta a ser perseguida pelas sociedades coloniais. Para isso, demandava-se a diferenciação de gênero: quanto mais civilizada uma

sociedade, mais diferenças deveriam ser percebidas entre homens e mulheres. Trata-se, portanto, de uma imposição colonial do gênero, operada pelo sistema de gênero moder/colonial constituído por e constituinte da colonialidade de poder (Lugones, 2014). Essa imposição atravessou a forma como as sociedades colonizadas foram se construindo no processo histórico, tornando a colonialidade de gênero uma das dimensões do projeto moderno/colonial, que “ainda está conosco” (Lugones, 2014, p. 939), atravessando as formas como construímos as instituições, nossas relações e, também, nossas próprias subjetividades.

Essa análise histórica tecida por Lugones (2014) demonstra, portanto, que as noções de sexo e gênero ainda dominantes em nossa cultura são constructos sociais, e, por isso, podem ser desconstruídas. Essa desconstrução é importante, pois são concepções que se fundamentam em um modelo de sujeito que exclui diversos corpos, e, nessa operação, torna-os abjetos.

A existência de corpos intersexuais é um importante exemplo dessa exclusão, e evidencia que o fenômeno do dimorfismo sexual não se refere à natureza, mas à cultura. Por não se encaixarem na matriz de inteligibilidade sobre os corpos, os sujeitos intersexuais são considerados anormais, menos humanos. Em alguns casos, tais corpos são mutilados, submetidos a cirurgias de *correção*, forçados a se encaixar no enquadramento cisheteronormativo, como condição para serem aceitos, compreendidos e, inclusive, sexualizados. E essas mutilações servem à construção e reconstrução contínua do dimorfismo sexual.

As diferentes formas de construção científica da naturalização das categorias de sexo ofuscam o caráter arbitrário dos critérios de divisão dos corpos que, consolidados no processo histórico-cultural, definem como e quem pode existir. E as experiências intersexuais, trans e não binárias demonstram a aguda artificialidade e o

caráter construído dessa divisão, mesmo quando não produzidas por cirurgia. Conforme argumentaremos no próximo capítulo, o nome atribuído a uma pessoa no nascimento não determina a identidade de gênero nem define sua subjetividade, apenas informa sobre os modos de normalização da existência impostos pelas instituições sociais e pela cultura. O sexo, portanto, não é um mero atributo ou um sistema de categorização, ele faz parte de um regime de poder que torna os corpos inteligíveis (Bento, 2006; Butler, 2003; Gomes, 2020). Seguindo esse caminho, a Teoria *Queer* considera o gênero como um processo que se desdobra continuamente ao longo da vida, que não termina quando o sexo do bebê é revelado ou quando o nome é atribuído.

A perspectiva *queer* destaca, portanto, essa historicidade do corpo e, com ele, das percepções sobre sexo e gênero, para criticar o pensamento dicotômico que compreende o sexo como correspondendo à natureza, enquanto gênero é associado à cultura. A própria compreensão do pensamento feminista, entre os anos 1960 e 1980 reforçava esse binarismo ao teorizar sobre a construção social de gênero a partir da separação sexo x gênero, e ao se recusar a teorizar sobre corpo. A natureza era deixada de lado, para se evitar cair no determinismo biológico, ou era exaltada, como se guardasse uma essência feminina. Um dos efeitos colaterais dessa recusa de se tratar criticamente sobre o corpo foi que este foi deixado nas mãos de discursos biologicistas que, exclusivamente, produzem significados sobre corpos e, inclusive, sobre humanidade. Entendendo o corpo como uma tela em branco, a abordagem feminista construcionista acaba enfatizando o significante de tal maneira que o significado – o corpo – chega a desaparecer (Gomes, 2020).

Os estudos feministas que tratavam do corpo como se este fosse uma experiência real, generalizável e compartilhada por todas as mulheres também sofrem

importantes críticas. Conforme Probyn (1991), a ideia de um corpo unificado (comum), de fato, toma como um fenômeno universal um tipo de experiência com o corpo que, em si, refere-se a uma pequena parcela das mulheres, as mais privilegiadas – de classe, raça e gênero específicos –, contribuindo, desse modo, para silenciar as enunciações de outros corpos. O corpo é, na verdade, um conceito comprometido, ele não tem o “direito inerente de proclamar uma verdade” (Probyn, 1991, p. 116 - tradução livre<sup>22</sup>). Isso porque, o corpo é construído nas relações de poder, discursivas e afetivas, traduzidas em gênero, classe, sexualidade. Assim, para teorizar sobre o corpo é necessário reconhecer e manter suas tensões e duplicidades e pensá-lo não como conteúdo, “mas como articulado dentro da forma e posição da enunciação feminista” (Probyn, 1991, p. 117).

Semelhante reflexão é dirigida à teoria de Simone de Beauvoir (2014) . O movimento que essa autora inspirou, embora tenha claramente levado a avanços teóricos e políticos, essencializava as categorias “mulher”, “feminino”, “corpo”. Isso porque, Beauvoir (2014) partia da visão moderna do homem como sujeito abstrato e a mulher como o seu outro, que ganharia sentido a partir do desejo masculino. Ou seja, a diferença sexual não era questionada, pensava-se em dois corpos originalmente diversos e naturais, que ganhariam sentido na cultura. Trata-se, portanto, de uma perspectiva estruturalista que corresponde corpo/mente à natureza/cultura. Ao compreender o corpo como algo natural e, portanto, fixo, rígido, Beauvoir encontra dificuldade, inclusive, para perceber e possibilitar alternativas subversivas de sexo e gênero.

---

<sup>22</sup> Texto original: “(...) *this is to say that the body, even or especially my own, has no inherent right to proclaim a truth*” (Probyn, 1991, p. 116)

Em 1975, Gayle Rubin cunhou o termo "sistema de sexo e gênero" para afirmar a inseparabilidade dos termos, como um "conjunto de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em um produto da atividade humana" (Rubin, 2012, p. 2). Nessa perspectiva, não é possível acessar um suposto corpo natural, pois seria necessário fazê-lo em um estado supostamente neutro do corpo, fora da linguagem e da cultura, e livre de qualquer nível de criação de significado. Como essa é uma condição ideal, Rubin (2012) conclui que os corpos só podem ser acessados como corpos sexuados e de gênero.

Apesar de simples, essa ideia é revolucionária. O reconhecimento da dimensão política dos corpos, a percepção de que são atravessados por gênero, sexualidade e outros marcadores, contribui para desestabilizar dicotomias há muito estabelecidas, por exemplo, as dicotomias sexo/gênero e natureza/cultura. Entretanto, quando adotamos a ideia do sistema sexo/gênero, isso não significa fundir essas categorias em uma só, ou reduzir sexo a gênero, por exemplo. Abrir mão da categoria sexo, no exemplo anterior, significa reduzir a potência do corpo, com o risco de retornar à compreensão atualmente abandonada do corpo como uma página em branco, na qual os discursos serão inscritos (Gomes, 2020). Para nós, diferentemente, ao abordar o sexo e o gênero como uma unidade sistêmica e dialógica, buscamos uma base teórica para explicar as relações gênero-*self* e corpo-*self* também de forma não dicotômica. A Teoria *Queer* desempenha um papel importante neste processo.

### Capítulo 3 – Gênero: a desconstrução *queer*

Neste capítulo, apresentamos algumas contribuições da Teoria *Queer* para a reflexão sobre sexo/gênero e seu papel na constituição do *self*. Nessa perspectiva, embora carregado de significados produzidos historicamente, o corpo é considerado maleável, manipulável, e o sujeito não é considerado como um produto da mera impressão da mente/cultura em um corpo/natureza. Ele é um agente que já nasce inserido em meio a um sistema de discursos que não escolheu, mas é compelido a tomá-los para si e performar o gênero, quer reproduzindo ou subvertendo a norma (Bento, 2006; Butler, 2003, 2019a). Assim, de forma que acreditamos estar compatível com a TSD, a Teoria *Queer* considera que só acessamos o mundo por meio dos sentidos construídos culturalmente, e é por meio deles que somos constituídos. Ao mesmo tempo, fazemos parte do próprio processo de constituição e transformação da cultura. Para a Teoria *Queer* não há, portanto, corpo e sexo naturais, ou, como se percebe na visão construcionista, um eu que dá significado a um corpo, como se ‘eu’ e ‘corpo’ fossem anteriores ao processo de construção de significados. O que ganha importância nos estudos *queer* são os saberes que orientam esse processo e sedimentam as práticas sociais para que, assim, possam ser reinterpretados, reinscritos de formas subversivas, permitindo novas formas de existir.

A Teoria *Queer* nasceu da aproximação entre os estudos sobre a construção social da diferença, no bojo dos chamados Estudos Culturais, e o pós-estruturalismo francês, trazendo para o centro dos estudos feministas o questionamento sobre as oposições binárias de gênero e sexualidade. O significado original do termo “*queer*” relaciona-se a algo excêntrico, estranho, tendo sido usado de forma dominante como xingamento a homens não-heterossexuais e/ou afeminados, nos EUA. Ao longo dos

anos 1980, o termo “*queer*” passa por um importante processo de ressignificação, quando é apropriado por ativistas LGBTQIA+ como emblema de negação radical da normatividade. Nesse momento, nasce a Teoria *Queer*, que converte o adjetivo *queer* em conceito, transformando o termo que antes era “um diagnóstico imposto pela ordem social cisheteronormativa ao sujeito” em uma “assinatura que este próprio sujeito inscreve no seu corpo e fala enquanto agente político dissidente” (Honório, 2017, p. 878).

Impulsionada pelo trabalho *Between Men*, de Eve K. Sedgwick, publicado em 1985, que trata da construção da concepção de sexualidade contemporânea, a Teoria *Queer* só ganhou esse nome, em 1991, com o trabalho de Teresa de Lauretis<sup>23</sup>. Dirigindo sua crítica ao binarismo heterossexual/homossexual, as teóricas *queer* tinham como objeto de investigação o papel da sexualidade na organização da sociedade e das relações sociais. Suas análises se voltaram, por exemplo, à construção social do pensamento hétero (Wittig, 1980) e da heterossexualidade compulsória (Rich, 2010), denunciando a heterossexualidade como uma norma que é imposta cultural e socialmente, enraizando-se nas subjetividades.

Nessa perspectiva, a homossexualidade não deve ser tratada como uma questão de vida e destino de uma minoria sexual, esta era uma visão limitada, porque se foca única e definitivamente na identidade dos indivíduos, reificando-as. Demonstraram, então, o quão reducionista podiam ser as políticas gays assimilacionistas, que reivindicavam direitos e legitimidade à homossexualidade, sem questionar o próprio regime sexual binário e a norma de gênero. Além disso, esses

---

<sup>23</sup> Teresa de Lauretis (1991) utilizou pela primeira vez a denominação *Teoria Queer* para se contrapor aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e de gênero. Vale destacar que o termo *queer* já havia sido usado anteriormente por Gloria Anzaldúa (1987), em um texto teórico que propunha a desestabilização de fronteiras sexuais, de gênero, raça, classe etc.



movimentos tinham como foco principal sujeitos homossexuais brancos mais convencionais, que se conformariam mais facilmente ao modelo de sujeito, excluindo trans, travestis, entre outros. Ao equiparar orientação sexual com identidade de gênero, reificando a homossexualidade como “um tipo distinto de humano” (Seidman, 1995, p. 116), essas políticas deixavam de fora uma gama de desejos, atos e relações sociais, e reproduziam a força normativa disciplinadora, reforçando a exclusão e a hierarquia de sujeitos (Miskolci, 2014; Seidman, 1995).

A crítica *queer* propõe, então, uma mudança epistemológica: o foco da abordagem incide no nível cultural, ou seja, nas estruturas linguísticas, valores, representações coletivas e contextos institucionais que constroem o binarismo sexual e conformam a ele as subjetividades, “organizando eus, desejos, comportamentos e relações sociais” (Seidman, 1995, p. 128).

Como ponto de partida, os estudos *queer* se apoiaram, principalmente, em Foucault e Derrida, especialmente em seus livros *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (Foucault, 1999) e *Gramatologia* (Derrida, 1973), respectivamente. De Foucault, extraem a problematização da sexualidade como um dispositivo de poder que, como vimos, foi desenvolvido nas sociedades modernas e que tornou o sexo parte de estratégias de regulação social. De Derrida (1973), os teóricos *queer* pegam emprestado, principalmente, o método de desconstrução, que trata da análise minuciosa das estruturas linguísticas para revelar as contradições, ambiguidades e suposições subjacentes, considerando que palavras e conceitos não têm significado fixo ou absoluto, mas são construídos em relação a outros termos em uma rede de diferenças e relações. O objetivo da análise desconstrucionista é questionar as certezas e os sistemas de pensamento rígidos, promovendo a reflexão crítica sobre as estruturas de significado e suas implicações políticas, culturais e filosóficas. Em seu

trabalho, Derrida (1973) examina as oposições binárias e seu papel na produção de hierarquias e desigualdade, um processo que cria os sujeitos normais a partir da construção dos sujeitos considerados anormais.

No processo de desconstrução, proposto por Derrida (1973), o conceito de complementaridade ganha especial importância. Complementaridade se refere à relação de interdependência existente nos binarismos presentes em nossa linguagem, onde o hegemônico é construído em oposição a algo inferiorizado, ou seja, o normal depende do anormal para se constituir e se fixar como a identidade dominante, a norma. Assim, para se estabelecer uma identidade como norma, constrói-se o diferente, tornando-o abjeto. Ou seja, a heterossexualidade somente se constitui com a construção da homossexualidade como “seu negativo inferior e abjeto” (Miskolci, 2007, p. 3)

A reflexão sobre binarismos, no contexto da Teoria *Queer*, contou com a importante contribuição de Joan W. Scott, que, no final da década de 1980, chamou atenção para a armadilha de se naturalizar a diferença sexual, tomando-a como dada. Para ela, a diferença é construída a partir da nomeação do outro por meio de categorias de pessoas construídas por uma norma presumida. Em outras palavras, é o gênero, como um saber/poder, que atribui significado à diferença sexual, hierarquizando os corpos. Com isso, confere-se especial atenção ao processo social e histórico no qual se constroem as normas relacionadas a gênero e sexualidade e, com elas, um processo mais abrangente de normalização das subjetividades (Scott, 1995). A partir dessa compreensão, autoras *queer* (Butler, 2003; Haraway, 2000; Preciado, 2014; Sedgwick, 2007) aprofundaram, então, as análises dos conhecimentos e práticas sociais que organizam a sociedade como um todo, com base na operação do binarismo hetero/homossexual. Trata-se de uma ordem social que também poderia ser

caracterizada como uma “ordem sexual”, fundamentada na heteronormatividade, que prioriza a heterossexualidade, naturalizando-a e tornando-a compulsória (Rich, 2010).

Apesar de sua contribuição para o enfoque crítico de gênero e sexualidade, os estudos *queer* iniciais foram apropriados por um movimento assimilacionista, centralizado no contexto estadunidense, que visava apenas à integração dos homossexuais (quase sempre gays masculinos, brancos e de classe média) à ordem social capitalista. Com isso, sofreram diversas críticas de teóricas periféricas (negras, lésbicas, chicanas, pós-feministas etc.), que chamaram atenção para o entrecruzamento de diferenças, relativas à raça, ao gênero, à classe social, entre outros. Essas críticas se voltavam também ao feminismo como um todo, uma vez que suas discussões também se fundamentavam em um modelo de sujeito universal, que representava, na verdade, a mulher branca, de classe média, estadunidense.

Conforme Preciado, tratou-se de um movimento de “desontologização da política sexual”<sup>24</sup> que redefiniu “a luta e os limites do sujeito político ‘feminista’ e ‘homossexual’” (Preciado, 2011, p. 17). Os estudos *queer* tornam-se, assim, uma crítica ao próprio sujeito “unitário do feminismo, colonial, branco, proveniente da classe média alta e dessexualizado”, confrontando-se com as “as diferenças que o feminismo apagou em proveito de um sujeito político ‘mulher’ hegemônico e heterocêntrico” (Preciado, 2011, p. 17). Tornam-se, com isso, uma política *queer*, ou uma “política dos anormais” (Preciado, 2011, p. 18), ou seja, um levante de uma multidão de corpos contra os “efeitos normalizadores e disciplinares de toda formação

---

<sup>24</sup> Preciado (2011) nomeia de “desontologização das políticas de identidades” (p.1), ou “desontologização do sujeito da política sexual” (p.17), o processo que questiona o sujeito unitário do feminismo (que seria branco, colonial), criticando a noção de feminilidade como seu ponto de coesão. Para ele, “não há uma base natural (“mulher”, “gay” etc.) que possa legitimar a ação política” (Preciado, 2011, p. 18)

identitária” (Preciado, 2011, p. 18) e, assim, contra os regimes que constroem os sujeitos “normais” e “anormais”.

### **3.1. Norma e performatividade de gênero**

Como vimos no primeiro capítulo, a concepção de Hermans (Hermans et al., 2017; 2018; Hermans & Hermans-Konopka, 2010) sobre o *self* como uma sociedade democrática dá destaque ao papel do poder social e também dos valores, expectativas e normas sociais na constituição do *self* dialógico. O autor não entra em detalhes sobre a noção de poder que utiliza, mas, na medida em que considera seus efeitos positivos, ou seja, sua capacidade de fabricar ações e subjetividades, impactando toda a sociedade, sua percepção nos parece bastante alinhada à genealogia do poder de Michel Foucault (2013). É com ela também que dialoga Chantal Mouffe (2003), cuja teoria política é citada por Hermans (2018; Hermans et al., 2017), ao embasar sua compreensão de democracia. Junto à noção de poder, o conceito de norma é também fundamental na visão foucaultiana. Dessa forma, encontramos aí um espaço para aprofundarmos a discussão sobre o papel do poder e da normalização na organização do *self* a partir do trabalho de Judith Butler, em especial de sua reflexão sobre norma e performatividade de gênero (Butler, 2003, 2014a).

A concepção de Butler sobre norma de gênero está relacionada à noção foucaultiana de poder. Sua aproximação à genealogia do poder do filósofo francês teve por objetivo “explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder” (Butler, 2003, p. 9). Como vimos, para Foucault (2013), na transição para a Modernidade, o poder deixa de ser coercitivo e se dilui em todas as relações sociais, ganhando como principal característica a positividade: ele produz saberes, discursos, prazeres e, portanto, subjetividades. Com

isso, o poder passa a ser exercido por meio de práticas sociais que moldam e regulam o comportamento das pessoas, ao passo que as pessoas passam a se autorregular por meio da internalização da norma.

A norma é diferente de regra, ou da lei, ela é um conceito descritivo, um parâmetro a partir do qual os sujeitos são normalizados, ou seja, avaliados e classificados como normais ou anormais. Para Butler, a “norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social.” (Butler, 2014a)

A despeito de seguir a linha foucaultiana no entendimento do poder, Butler (2014a) problematiza o lugar do gênero na genealogia de Foucault (2013). Para o filósofo francês, o poder regulador possui características históricas amplas que afetam tanto o gênero quanto outras normas sociais e culturais. A autora discorda da percepção de que gênero é apenas mais uma entre várias áreas afetadas e reguladas pelo poder, argumentando que o aparato regulador que governa o gênero não é apenas parte do poder regulador mais amplo, mas também é, em si mesmo, gendrado. Isso significa que a regulação de gênero contribui para a construção do poder, ou seja, o gênero é visto como um componente intrínseco e ativo desse sistema de regulação.

Mas o que seria, então, a norma de gênero? E como ela age na fabricação dos sujeitos? Para Butler (2014a), gênero é “o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas” (Butler, 2014a, p. 253). As normas de gênero podem ser entendidas como os parâmetros que constroem essas noções, definindo o gênero normal por meio de um enquadramento cisheteronormativo, de um alinhamento obrigatório entre genitália-gênero-

orientação\_sexual-feminilidade/masculinidade-comportamentos. Mas, conforme também observa a autora, “gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados” (Butler, 2014a, p. 253). Com isso, Butler (2014a) reforça que gênero não se resume a visões normativas de masculinidade e feminilidade, ou ao sistema binário, uma vez que gênero não é algo que somos, mas algo que fazemos. Assim, extrapolando a visão foucaultiana de norma social, que é entendida como independente da ação dos sujeitos, afirma que “a norma somente persiste como norma enquanto é atualizada na prática social e reidealizada e reinstituída durante e ao longo dos rituais sociais cotidianos da vida corporal.” (Butler, 2014a, p. 262).

Essa compreensão de gênero como algo que fazemos reiteradamente é precisamente o que a leva à noção de performatividade de gênero, uma de suas grandes contribuições à Teoria *Queer* apresentada na obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003). Criticando a noção de uma "mulher" universal que definiria o sujeito do feminismo, Butler (2003) argumenta que gênero não é uma característica intrínseca ao sujeito, mas sim um ato performativo.

A autora define performatividade como o processo reiterativo pelo qual o discurso não apenas retrata, representa um fenômeno, mas produz os efeitos que ele nomeia<sup>25</sup>. Tal reiteração seria também da ordem da “citacionalidade”, termo que a autora apropria de Derrida (1973) e que se refere à propriedade do signo de ser deslocado de um contexto “original” a outro, produzindo, por isso, significado. A qualidade citacional da fala está relacionada à historicidade da linguagem. Essa

---

<sup>25</sup> Essa compreensão foi influenciada pelo trabalho de J.L. Austin (1962) sobre performatividade linguística. Rompendo com os estudos da linguagem que a compreendiam como uma ferramenta utilizada para se dizer algo verdadeiro ou falso ou para representar uma realidade natural, o autor afirma que todo ato de fala é performativo, pois é sempre um fazer, a realização de algo.

compreensão se aproxima, em nossa percepção, da alteridade abstrata delineada por Bakhtin, e presente no *self* dialógico. Ou seja, o significado é histórico e reatualiza significados abstratos, supracitacionais (Cunha, 2007). Vale observar que isso não exclui a responsabilidade do sujeito, pois o falante, que usa palavras que não são suas, reedita os símbolos linguísticos e, com isso, o discurso. A repetição do discurso – e não sua origem – é o que torna o sujeito responsável (Stam, 2003).

O ato performativo é, portanto, citacional, pois a repetição discursiva tende a ser retirada de um contexto e colocada em um contexto diferente, disfarçada de opinião, de descrição. Nesse processo se constrói a diferença e se converte o Outro em um ser abjeto, pois conforme explica Silva (2000, p. 95),

É exatamente essa "citacionalidade" da linguagem que se combina com seu caráter performativo para fazê-la trabalhar no processo de produção da identidade. Quando utilizo a expressão "negrão" para me referir a um homem negro, não estou simplesmente manifestando uma opinião (...). Em um certo sentido, estou efetuando uma operação de "recorte e colagem". Recorte: retiro a expressão do contexto social mais amplo em que ela foi tantas vezes enunciada. Colagem: insiro-a no novo contexto, no contexto em que ela reaparece sob o disfarce de minha exclusiva opinião, como o resultado de minha exclusiva operação mental. Na verdade, estou apenas "citando". É essa citação que recoloca em ação o enunciado performativo que reforça o aspecto negativo atribuído à identidade negra de nosso exemplo. Minha frase é apenas mais uma ocorrência de uma citação que tem sua origem em um sistema mais amplo de operações de citação, de performatividade e, finalmente, de definição, produção e reforço da identidade cultural.

Para Butler (2003), gênero é uma tecnologia social operacionalizada por instituições – escolares, médicas, linguísticas, domésticas etc. Ao mesmo tempo, ele é produzido e reproduzido reiteradamente por meio de um conjunto de recursos semióticos interpretados em atos do sujeito: a língua, a maneira de se falar, o tom de voz, as roupas, o cabelo, etc.

De acordo com Bento (2006, 2011), a performatividade do gênero de um sujeito se inicia já na gravidez, quando começam as expectativas sobre quem é e como será a pessoa que está sendo formada. A ansiedade por conhecer aquele pequeno ser se volta, em grande parte, para a curiosidade sobre seu sexo, notícia que parece tornar inteligível a materialidade do corpo e da pessoa em formação. Assim, inicia-se antes mesmo do nascimento um emaranhado de expectativas e projeções sobre a subjetividade do bebê, que serão depois materializadas em brinquedos, cores, roupas, atitudes e, até mesmo, na antecipação de projetos para o futuro daquela criança, geralmente ancorados na diferenciação entre meninos e meninas. Trata-se de uma rede de construções sobre como aquele sujeito deve “ser” (como deve se comportar, que preferências deve ter, do quê e de quem deve gostar), que o interpelam e cujo efeito é a produção do próprio sujeito, a construção do gênero. Nesse processo é que são construídas as noções binárias de masculinidade e feminilidade compartilhadas em nossa cultura e, intrínseca a elas, a heterossexualidade compulsória – como se fosse a sexualidade normal.

“No entanto, como é possível afirmar que todas as crianças que nascem com vagina gostam de rosa, de bonecas, de brinquedos que não exigem muita força, energia e inteligência?” (Bento, 2011, p. 550). Como argumenta a autora, estes são discursos e práticas que tentam construir os gêneros conforme normas dominantes na sociedade, não correspondem a descritores de uma realidade biológica, natural. Ainda que



corporificada, a sexualidade é, portanto, uma construção discursiva (Prado & Machado, 2017). Os sujeitos que não se encaixam nas normas de gênero (mulheres “masculinizadas”; homens “afeminados”; homossexuais, transexuais etc.), demonstram claramente que os papéis sociais não são naturais e que podemos desviar, e até mesmo transformar essas normas nas relações cotidianas.

De todo modo, entender que é possível desviar, ser diferente do que é esperado pela sociedade é um processo doloroso. Há que se enfrentar um regime de controle tanto da sexualidade como das expressões e das identidades de gênero, que inflige violência e constante humilhação. Os sujeitos LGBTQIA+ são obrigados a enfrentar desde muito novos – antes mesmo de compreenderem sua própria sexualidade – “pedagogias da sexualidade” (Louro, 2018), ou “pedagogias do insulto” (Prado & Junqueira, 2011). Insultos, piadas, apelidos, exclusões, funcionam como mecanismos de dominação, silenciamento, normalização e exclusão, e “marcam a consciência, inscrevem-se no corpo e na memória da vítima e moldam suas relações com o mundo” (Prado & Junqueira, 2011, p. 55)<sup>26</sup>. Essas violências simbólicas – e estruturais – Bento (2011) nomeou de heteroterrorismo, pois servem à imposição de normas e padrões heterossexuais hegemônicos. Conforme a autora (Bento, 2011), é comum que sujeitos que as vivenciam cotidianamente acabem buscando justificativas em si mesmos para suas dores:

---

<sup>26</sup> Conforme Prado e Junqueira (2011), é a partir desse processo que se instaura também a “pedagogia do armário” – “processo de ocultação da posição de dissidência em relação à matriz heterossexual) que, por um lado, regula a vida social de pessoas que se relacionam sexualmente com outras do mesmo gênero, submetendo-as ao segredo, ao silêncio ou expondo-as ao desprezo público – e, não raro, a tudo isso. Por outro, reforça as instituições e os valores heteronormativos e instaura um sistema de privilégios em favor das que se mostram conformadas à ordem heterossexista” (Prado & Junqueira, 2011, p. 56). Assim, o armário é produzido ao mesmo tempo que produz as hierarquizações e desigualdades. Alinhamo-nos aos autores que consideram que o ato de “sair do armário”, ou seja, a declaração da identidade LGBTQIA+, pode ser compreendido como uma afirmação política importante na luta por direitos e no enfrentamento da homofobia.

As dúvidas “por que eu não gosto dessas roupas? Por que odeio tudo que é de menina? Por que tenho esse corpo?” levam os sujeitos que vivem em conflito com as normas de gênero a localizar em si a explicação para suas dores, a sentir-se uma aberração, uma coisa impossível de existir. Quais os mecanismos sociais que produzem nas subjetividades essa sensação de anormalidade? Como as instituições operam para serem eficazes no seu intento de naturalizar os gêneros? Como o centro produz e se alimenta perversamente das margens? (Bento, 2011, p. 551)

É importante destacar que Butler (2018) fala da possibilidade de rearticulação ou subversão da identidade como novas alternativas de refutar os códigos rígidos do binarismo e a naturalização de certas posições de sujeitos. Para explicar as possibilidades de subversão, a autora argumenta que a norma de gênero é atribuída inicialmente, “já que a linguagem age sobre nós antes de agirmos” (Butler, 2018, p. 44), mas, depois, os sujeitos podem se perceber desviantes ou até mesmo encontrar a possibilidade de escolha sobre como se posicionar (Butler, 2018). Esse desvio se dá, pois somos obrigados a representar o gênero, mas podemos falhar ou interpretá-lo de diferentes formas. Ser menino ou menina enquadrado/a na norma binária é, portanto, um alvo que podemos errar, ou seja, há uma “persistente lacuna” (Butler, 2018, p. 36) entre os ideais, uma idealidade das normas culturais de gênero.

Contudo, conforme Salih (2016), não fica exatamente claro como se faz possível o desvio, o processo de subversão. Embora Butler tenha afirmado diversas vezes que a identidade não é completamente determinada e que é possível desviar, sua compreensão de que não há sujeito antes do discurso e de que a identidade é um efeito, pode dar a falsa impressão de que, para ela, o sujeito está preso no discurso. De todo modo, em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, Butler (2017b) desenvolve

esse argumento, refletindo sobre o processo de sujeição ao poder e as possibilidades de resistência. Explicando que o poder tanto produz a sujeição (subordinação) quanto o próprio sujeito, com suas capacidades de ação e resistência, ela observa: “O poder que inicia o sujeito perde a continuidade com o poder que é a ação do sujeito.” (Butler, 2017b, p. 21).

Em outros trabalhos recentes (Butler, 2017a, 2018, 2019b), a autora esclarece que o poder de resistência do sujeito está exatamente em sua vulnerabilidade, na verdade, na precariedade, que ela entende ser condição intrínseca às vidas. E o reconhecimento da precariedade dos corpos, e da sua sujeição ao poder, é exatamente o que lhes permite enxergar as falhas, as fraquezas do próprio poder. Ademais, Butler afirma, inclusive, que embora a precarização seja distribuída de forma desigual entre os corpos, há uma precariedade que é comum a todos, fundada na relacionalidade. Nesse sentido, todos os corpos são precários na medida em que sempre dependem de fatores externos, estão sempre “nas mãos dos outros” (Butler, 2017a, p. 48). Essa condição de relacionalidade, ou dependência, constituiria, inclusive, a possibilidade de alianças de diferentes corpos em torno da construção de uma democracia radical. Trata-se de uma dimensão ética de uma política não-violenta do convívio com os outros (Butler, 2017a, 2018; Demetri, 2018).

Em trabalho sobre as contribuições de Butler para a noção de *self* dialógico, Stam (2003) observa que o que a autora nos apresenta é um dilema tanto insolúvel quanto necessário: somos constituídos – interpelados – pela linguagem e é ela que nos torna vulneráveis. Somos constituídos e dependentes do endereçamento do outro e somos também capazes de endereçar outros. O sujeito não é, portanto, um agente soberano que usa a linguagem de modo instrumental e cúmplice das forças de poder. A capacidade de agência não supera a vulnerabilidade. A concepção de sujeito como

resultado da dependência do outro, que torna impossível sua soberania está, para o autor (e para nós), em consonância com a noção de *self* dialógico. Afinal, o corpo existe de fato a partir dos termos da linguagem, mas, ao mesmo tempo, “as descontinuidades entre o corpo e a linguagem ameaçam nossa coerência como sujeitos autônomos” (Stam, 2003, p. 87). Assim, o autor sugere que a noção de *self* dialógico deve ser capaz de incluir “tanto nossa sociabilidade radical quanto a individualidade que ela torna possível.” (Stam, 2003, p. 87).

Apesar do paradoxo, Butler é otimista sobre as possibilidades de desnaturalização e proliferação das identidades, extrapolando os limites dos modelos que as fundaram como fixas, definitivas e com base na “natureza construída da heterossexualidade” (Salih, 2016, p. 96). Butler reconhece, contudo, que ainda é preciso entender melhor como se dão esses desvios – quando “alguma coisa *queer*” está em funcionamento (Butler, 2018, p. 12). Esta é uma questão que inspira o presente trabalho e que consideramos ainda pouco explorada. Em outras palavras, que processos subjetivos levam os sujeitos desviantes a resistirem e se posicionarem contra as normas e expectativas sociais?

Um caminho possível para entender esta possibilidade de 'desvio' é exatamente através dos afetos, desejos e experiências que proporcionam a força para resistir. Somente quando olhamos para a subjetividade encarnada podemos realmente compreender a dialogicidade inerente à relação sujeito/mundo, vendo o desvio como resistência, como a capacidade de romper com a cultura, e de transformá-la. Esta é também a maneira de entender como os processos subjetivos e corpóreos são localizados, constituídos pelo contexto social – em suas dimensões micro, meso e macro. Isto porque, a partir das reflexões propostas pela Teoria *Queer*, entendemos

que os corpos/sujeitos são construídos pela linguagem, mas a ultrapassam, extrapolam os limites dos conhecimentos (Butler, 2018, 2019a; Gomes, 2020; Preciado, 2014).

### 3.2. O corpo em Butler e Preciado

A noção de performatividade de Butler levou algumas feministas a criticarem uma suposta desconsideração da materialidade do corpo na visão pós-estruturalista sobre a fabricação dos gêneros e subjetividades. Em resposta a essas críticas, a autora tem buscado esclarecer que sua teoria não nega a materialidade dos corpos, mas sim argumenta que a materialidade está interligada à linguagem e à cultura na formação das identidades de gênero.

Em *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*, Butler (2019a) observa que essa insistência de vertentes feministas em uma materialidade irreduzível está associada à uma tentativa de se manter “uma distinção estável entre sexo e gênero” (Butler, 2019a, p. 63). Trata-se de uma busca de se afirmar uma “especificidade sexual do corpo da mulher”, como se fosse “um ponto de partida irreduzível para as várias construções sociais que deve sustentar” (Butler, 2019a, p. 62). Problematizando essa irreduzibilidade associada à materialidade, e ao sexo, Butler questiona

como e por que a “materialidade” se tornou um sinal, uma prova, de irreduzibilidade. Ou seja, de que forma hoje a materialidade do sexo é entendida como algo que apenas carrega construções culturais e, portanto, não poderia ser também uma construção. De onde vem a hierarquia dessa exclusão? Seria a materialidade um lugar ou uma superfície que é excluída do processo de construção, aquilo por meio do qual e na qual opera a construção? Talvez fosse essa uma exclusão habilitante e constitutiva, sem a qual a

construção não poderia operar? O que ocupa esse lugar da materialidade não construída? E quais tipos de construção são forcluídos mediante a representação desse lugar como exterior ou inferior à própria construção? (Butler, 2019a, p. 62–63)

Butler (2019a) argumenta, então, que a matéria sempre carrega histórias, ela é sedimentada em discursos, determinada, inclusive, pela negociação da diferença sexual. É por isso que, para ela, o corpo não pode ser tomado como natural, ele é político. E essa afirmação não significa negar sua materialidade, mas colocar em questão pressupostos sobre essa materialidade para desconstruir “fixações metafísicas” (Butler, 2019a, p. 65), compreendendo e demonstrando os interesses políticos que estão por trás delas.

Em trabalhos recentes (Butler, 2015, 2017a, 2019b), a autora reflete sobre o corpo em termos de precariedade, da sua dependência dos outros para que possa existir. Defende que, para ampliarmos as reivindicações sobre proteção e direito a uma vida digna para todos os corpos, é necessário antes construir “uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social.” (Butler, 2015, p. 14). Butler explica que ontologia, neste caso, não se refere a pensar estruturas fundamentais, afinal, nada disso pode ser pensado fora das organizações sociais e políticas. O ponto central de seu argumento é que o corpo “está sempre entregue aos outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros.” (Butler, 2015, p. 14). Dessa forma, defende que a ontologia do corpo é também uma ontologia social, pois trata sobre “como o poder enquadra

nosso olhar sobre os corpos, seus significados e valores.” (Butler, 2015, p. 3). Argumenta que o corpo é onde se encontram “perspectivas que podem ou não ser nossas” (Butler, 2015, p. 84), ele é enquadrado por significados e normas que delimitam o processo de entendermos quem somos. Afinal,

as normas de gênero mediante as quais compreendo a mim mesma e a minha capacidade de sobrevivência não são estipuladas unicamente por mim. Já estou nas mãos do outro quando tento avaliar quem sou. Já estou me opondo a um mundo que nunca escolhi quando exerço minha agência.” (Butler, 2015, p. 84).

Nesse sentido, sustenta que o enquadramento construído sob a marca do gênero é, inclusive, o que qualifica nossos corpos como humanos e circunscreve nossas vidas como vivíveis ou matáveis. O corpo está exposto a riscos devido a sua precariedade – doenças e acidentes, por exemplo, são riscos inevitáveis –, e, por isso, ele depende de condições sociais e institucionais para que possa seguir sobrevivendo. Acontece que essas condições são distribuídas desigualmente na sociedade, alguns corpos aparecem mais precariamente que outros, serão menos protegidos, menos vivíveis que outros.

Mas consideramos importante destacar também que, conforme observa a própria autora, o corpo não é uma mera superfície passiva na qual se inscrevem os significados sociais, ele é também uma potência afetiva e subversiva. As respostas afetivas e a interpretação dos significados sociais, que se apresentam como um campo de inteligibilidade, podem significar enquadrar-se a eles ou colocá-los em questão, fornecendo “condições afetivas para a crítica social” (Butler, 2015, p. 52). Para ela, essas respostas à exterioridade do mundo se dão através das emoções, ou seja, a dependência do outro é também o que torna a vida imprevisível, possibilitando afetos, desejos e subversões:

Certamente, o fato de que o corpo de alguém nunca lhe é inteiramente próprio, limitado e auto-referenciado, é a condição do encontro apaixonado, do desejo, do anseio e daqueles modos de direção e direcionamento de que depende o sentimento da vida – e prazer, para ser certo; sensibilidade, receptividade e atividade. (Butler, 2017a, p. 47)

Em relevante artigo sobre produções discursivas em torno de sexo e corpo, Gomes (2020) defende que esse entendimento de Butler se alinha à noção de “corpos falantes” de Shoshana Felman (2003), que se refere a corpos que excedem sua intenção ao proferir atos de linguagem. Baseando-se também na perspectiva de atos de fala performativos de Austin (1962), Felman (2003) observa que todo ato de linguagem é um ato corporal, e que a relação entre corpo e fala contém sempre um escândalo. A característica escandalosa do ato de linguagem vem do fato de que ele "não sabe o que está fazendo" e "subverte tanto a consciência quanto o conhecimento" (Felman, 2003, p. 67). Para essa autora, um ato de fala está, portanto, sempre fora de nosso controle tanto em relação à nossa intenção quanto aos efeitos que ele produz.

Esse excesso intrínseco à dimensão corpórea da subjetividade é o que dá à linguagem seu poder performativo e, ao mesmo tempo, é a brecha para a subversão, conectando corpo/fala, corpo/mente, etc., em uma relação inseparável e escandalosa (Felman, 2003). Assim, o caráter escandaloso dos atos realizados pelos corpos falantes impede que eles simplesmente reproduzam os significados hegemônicos da cultura, tornando-os capazes de reinterpretar esses significados e reinscrevê-los em novas possibilidades semióticas. É por isso que acreditamos que os sujeitos considerados anormais pela cultura são os que carregam o maior potencial generativo para induzir a transformação cultural. Os atos corporais "podem reinaugurar a cadeia histórica de significados atribuídos aos corpos. Para que isso aconteça, no entanto, essas



experiências devem ser vivenciáveis, devem ser permitidas, devem ganhar possibilidade, o que implica mudar as epistemologias de produção de normas sobre os corpos" (Gomes, 2020, p. 8).

Outro expoente da Teoria *Queer* que dá destaque especial às possibilidades subversivas de ação e uso do corpo é Paul Preciado (2014). Para isso, o autor também se refere aos sujeitos como "corpos falantes" (Preciado, 2014, p. 21), e não como homens e mulheres, desvinculando-os de discursos que se impõem sobre eles. Assim, defende a substituição do atual contrato social heterocentrado por um "contrato contrassexual":

No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecem outros corpos falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. (Preciado, 2014, p. 21).

Com isso, o autor busca superar a dicotomia homem/mulher, ou seja, os discursos que se baseiam na suposição de uma oposição natureza/cultura como forma de legitimar "a sujeição de certos corpos a outros" (Preciado, 2014, p. 21). O que sugere é refundar os corpos fora dos limites do colonialismo por meio do questionamento, do estranhamento da inteligibilidade que hoje lhes é imposta.

Paul Preciado (2014) extrapola os argumentos de Butler sobre a corporeidade e adiciona à sua dimensão política o poder das tecnologias. Para ele, a identidade de gênero é um processo de incorporação protética, ancorada no uso de próteses, tecnologias ou diferentes dispositivos culturais que alteram a experiência do corpo e a maneira como nos percebemos. Nesse sentido, o autor entende que a invocação

performativa do gênero se refere a um processo que é "puramente construído e, ao mesmo tempo, inteiramente orgânico" (Preciado, 2014, p. 29).

Considere, como exemplo, as muitas tecnologias (hormônios, cirurgias, maquiagem, roupas, cortes de cabelo, joias, ornamentos etc.) necessárias para fabricar qualquer gênero. Os processos protéticos envolvem processos biotecnológicos, usam tecnologias para controlar e fabricar corpos e subjetividades e, assim, definem algumas performances como naturais e outras como não naturais e anormais. Preciado (2014) vai além, definindo a sociedade contemporânea como farmacopornográfica. Isso significa que os corpos e as identidades são significativamente alterados por drogas (hormônios, produtos de rejuvenescimento, silicone) e por tecnologias que controlam e produzem a experiência do prazer (próteses, dildos, namoro e sites pornográficos). Nas sociedades farmacopornográficas, as tecnologias são diluídas no corpo e operam em nível molecular, transformando totalmente os modos de subjetivação. O corpo é visto como parte da mercadoria capitalista, como um objeto a ser trabalhado e consumido.

Privilegiando a dimensão política dos corpos, Preciado (2014) destaca o papel da agência e as formas subversivas de ação para a criação de novas formas de subjetividade e resistência coletiva. Isso é alcançado pelo uso subversivo de tecnologias de produção de prazer, ou seja, as "tecnologias de resistência" (Preciado, 2014, p. 24)<sup>27</sup>. Um exemplo importante se refere às pessoas trans, que usam tecnologias médicas para modificar seus corpos, desafiando as normas binárias de gênero e os padrões corporais impostos pela sociedade. Os corpos anormais (intersexo, queer, trans etc.) provocam uma tensão no interior da lógica

---

<sup>27</sup> Outra forma de ação subversiva é a resistência ao sistema médico e farmacêutico, que controla nossos corpos por meio de medicamentos e outras tecnologias. O autor defende a criação de redes de cuidados coletivos que possam oferecer alternativas aos tratamentos médicos convencionais.

cisheteronormativa que preside a construção binária dos corpos na sociedade contemporânea, abrindo espaço na sociedade para novos corpos e subjetividades, novas possibilidades de estar no mundo.

Mas essa subversão não se limita apenas ao corpo fabricado como anormal; ela pode ser estendida a outras formas de uso subversivo das tecnologias médicas, como a busca de novas possibilidades de prazer e subjetividade por meio de drogas, ou a modificação do corpo para criar novas formas de expressar e viver o gênero e a sexualidade. Nenhum corpo, nem mesmo aqueles que se enquadram totalmente nos padrões de normalidade, é natural ou livre de alterações, sejam elas treinamentos físicos, intervenções cirúrgicas, modelagens estéticas, tratamentos hormonais e outras formas de mudança corporal, adotadas por diferentes culturas ou em determinados momentos da vida. Por essa razão, os corpos cisgêneros não devem ser entendidos como resultado de um encaixe perfeito entre natureza e cultura (Gomes, 2020; Preciado, 2014).

Consideramos, portanto, que a produção do gênero é um processo constante, que se desdobra ao longo da vida; ela não termina quando há a revelação do sexo do bebê, ou na atribuição do nome. Isso, sem falar dos pormenores da performance cotidiana: roupas, acessórios, maneiras de falar, andar, que são ferramentas para se reafirmar o gênero dia após dia. Claro que algumas modificações são permitidas, às quais se confere valor positivo, enquanto outras, como as alterações corporais vividas por pessoas trans, são rejeitadas, tornam-se objeto de extrema violência. Contudo, embora tratados de formas desiguais, nenhum corpo é completamente natural, todos os corpos são modificados, tecnológicos. O corpo é um ciborgue, ele é protético, político, performativo (Butler, 2003, 2018; Haraway, 2000; Preciado, 2011, 2014). Essa perspectiva rompe com a dicotomia natureza/cultura e desconstrói a dominação

ou a apropriação existente nessa relação. O corpo é, portanto, natureza e cultura, produzido e plástico ao mesmo tempo (Gomes, 2020).

Para nós, essas reflexões *queer* sobre a dimensão política do corpo podem contribuir para uma concepção de *self* também política, que leve verdadeiramente em conta sua sociabilidade radical (Stam, 1996), e que supere a dicotomia *self*-corpo.

### **3.3. *Queer/cuir* situado e o corpo fronteiriço**

Como vimos no início desse capítulo, os estudos *queer* contam com importantes críticas e contribuições de teóricas negras, lésbicas, chicanas, pós-feministas. Buscando construir um *cuir* situado (Hollanda, 2020), essas autoras ampliam e aprofundam as análises *queer*, levando em consideração entrecruzamentos de gênero e sexualidade com outras categorias, como raça e classe. Dando destaque às diferenças antes invisibilizadas, e, mais do que isso, enunciando a partir delas, várias autoras se posicionam, inclusive, como corpos fronteiriços, marcados pelo complexo cruzamento desestabilizador de identidades (Anzaldúa, 1987; Haraway, 2000; hooks<sup>28</sup>, 2019; Lorde, 2012; Moraga & Bracho, 2017).

No trânsito da Teoria *Queer* para o Sul global, perspectivas *queer of colour*, pós-coloniais e decoloniais problematizam também a geopolítica da produção e da disseminação da Teoria *Queer*, denunciando o caráter colonial dos discursos produzidos por elites brancas, que desconhecem as peculiaridades locais. Com isso, autoras *cuir* do sul (Altmayer, 2020; Hollanda, 2020; Pelúcio, 2012) articulam estudos de gênero e sexualidades a fenômenos como colonialidade e novos imperialismos,

---

<sup>28</sup> A autora utiliza o pseudônimo bell hooks em homenagem a sua avó, e o escreve em letras minúsculas como forma de desafiar as normas linguísticas convencionais, questionando as hierarquias nelas presentes. Assim, enfatiza mais o conteúdo do que a pessoa que o escreve (hooks, 2015). Nesta tese, acompanharemos a escolha da autora.

acirramento do capitalismo neoliberal, além de hierarquias e privilégios de raça, classe e nacionalidade (Hollanda, 2020; Pereira, 2012; Rea, 2018; Rea & Amancio, 2018).

Esses estudos destacam as histórias locais, as particularidades das relações de poder e da construção de gênero e raça experimentadas em diferentes realidades periféricas, construídas e reproduzidas desde o processo de colonização. Para isso, demonstram, inclusive, que intelectuais locais, embora invisibilizadas/os, problematizavam as categorias de gênero e sexualidade antes mesmo da chegada da Teoria *Queer*: as feministas chicanas, o feminismo lésbico, o feminismo autônomo brasileiro, entre outros (Hollanda, 2020).

Nesse debate, um trabalho pioneiro que vem sendo reconhecido e visibilizado como precursor dos estudos *queer* e também dos estudos interseccionais é o de Gloria Anzaldúa, em especial sua obra “*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*”, de 1987. Para nós, a perspectiva de Anzaldúa merece destaque também nesta tese, pois, além de ser valiosa para uma abordagem dialógica sobre o *self*, que leve em conta as forças de poder e a localização social, ela enriquece a discussão sobre hibridismo e identidades fronteiriças que desenvolvemos no primeiro capítulo. Este ensaio, em particular, discute a experiência da fronteira não apenas como um marcador de separação geográfica, mas sobretudo como um espaço onde diferentes culturas, línguas e identidades se encontram, colidem e se entrelaçam. Diz a autora,

Uma fronteira é uma linha divisória, uma faixa fina ao longo de uma borda íngreme. Um território fronteiriço é um lugar vago e indefinido criado pelo resíduo emocional de uma fronteira antinatural. Está em constante estado de transição. Seus habitantes são os proibidos e banidos. Ali vivem os cruzados: os vesgos, os perversos, as bichas, os problemáticos, os mestiços de rua, os mulatos, os mestiços, os meio-mortos; em suma, aqueles que cruzam,

ultrapassam ou atravessam os confins do “normal”. Os gringos do sudoeste dos Estados Unidos consideram os habitantes das fronteiras transgressores, estrangeiros – tenham documentos ou não, sejam chicanos, índios ou negros. Proibida a entrada, os intrusos serão estuprados, mutilados, estrangulados, agredidos com gás, fuzilados. Os únicos habitantes “legítimos” são aqueles com poder, os brancos e aqueles que se aliam aos brancos (Anzaldúa, 1987, p. 42).

Anzaldúa (1987) oferece uma visão profunda sobre a natureza das fronteiras e territórios fronteiriços, enfatizando como esses espaços são habitados por aqueles que desafiam normas estabelecidas de “normalidade”. Fala de pessoas marginalizadas e constituídas de diferentes identidades culturais, destacando que são excluídos, alvo de discriminação e violência. Devemos esclarecer que a própria autora fala de uma posição fronteiriça, pois ela habita entrelugares, vive intensamente diferentes posições de subalternidade: mulher, chicana<sup>29</sup>, lésbica. Nesse sentido, como “uma mulher de fronteira” (Anzaldúa, 1987, p. 35, tradução livre), ocupa um lugar nada cômodo, clivado por contradições, caracterizado por expressões de ódio, abjeção e exploração.

Para a autora chicana (Anzaldúa, 1987), as contradições e lutas presentes nesse espaço fronteiriço promovem o choque de vozes e dão visibilidade à multiplicidade de experiências provenientes de diferentes mundos. O diálogo, e mesmo, o confronto entre elas faz nascer uma nova consciência: a consciência mestiça.

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me

---

<sup>29</sup> ‘Chicana’ é o termo utilizado para se referir à mulher descendente de mexicanos nascida ou mexicana que cresceu e vive nos EUA.

rejeita; mas sou de todas as raças porque a *Queer* em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. *Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados (Anzaldúa, 1987, p. 80-81, tradução livre).

A mestiça representa, portanto, uma identidade que está além de categorias fixas de raça, gênero, sexualidade e cultura. Carregando consigo vozes e histórias de diferentes grupos marginalizados, sua existência desafia as hierarquias de poder e as estruturas opressivas, e supera, inclusive, impossibilidades de diálogo e dialogicidade entre diferentes culturas, perspectivas e experiências. A experiência de encarnar em si mesma a diversidade torna a consciência mestiça, mais tolerante a ambiguidades e contradições. Habitando um “entre”, a “mestiça” (Anzaldúa, 1987) rompe com os princípios dicotômicos da sociedade ocidental, para incluir em vez de excluir, apostando na pluralidade, sempre que encontre oportunidade e potência para lidar com tantas exclusões impostas a seu corpo.

É possível que esse fenômeno coincida com uma terceira posição de fato comparável ao terceiro espaço tal como pensado por Bhabha (2012). No entanto, ele apresenta uma importante diferença para a compreensão de hibridismo apresentada por Hermans et al. (2017): a capacidade subversiva e dialógica da mestiça, como ficou claro, não está em uma possibilidade de trânsito entre culturas, países ou identidades.

Afinal, ela foi despejada, rejeitada, proibida naqueles espaços, e, como sugerimos no primeiro capítulo, é essa experiência da rejeição que a leva a uma costura das contradições: é por ser feminista, amante das mulheres, *queer*, que ela atravessa as raças, os países, desafia crenças e participa da construção de uma outra cultura. Seu *amasamiento* não resulta apenas em uma união entre luz e escuridão, ele lhes confere novos significados.

O trabalho de Anzaldúa (1987) desafia fronteiras tradicionais, como as de gênero e raça, promovendo uma compreensão mais complexa das experiências marginais e de posicionamentos de resistência contra hierarquias de poder. Ele demonstra que a experiência de construção de si e as perspectivas de uma pessoa são moldadas pela localização social, compreendida como a posição social, política, cultural e econômica que uma pessoa ocupa em função de marcadores sociais da diferença, tais como raça, gênero, orientação sexual e classe.

Compreendendo, então, a experiência de opressão das mulheres como efeito de sua localização social, a autora destaca que ela transcende a experiência individual, articulando-a a uma comunidade marginalizada. As estruturas de poder e opressão não podem ser desafiadas efetivamente de forma isolada. Se, por um lado, a formação da identidade pessoal envolve um processo de construção de sentido particular sobre si, ao mesmo tempo, Anzaldúa (1987) reitera que o processo de mudança individual é sempre precedido da tomada de consciência coletiva sobre as situações de opressão em que se vive. Assim, compreendendo a identidade como múltipla, mas integrada, e não fragmentada, essa perspectiva dá importante destaque também à capacidade de ação e resistência. Ao mesmo tempo em que o sujeito é interpelado por uma realidade concreta, por sua localização sócio histórica, ainda permanece capaz de transformar continuamente sua comunidade e a si mesmo.



Consideramos que a perspectiva *queer* situada, fronteiriça, de Anzaldúa (1987) pode contribuir para uma concepção mais inclusiva da subjetividade, considerando a participação fundante do poder e do contexto em sua construção. Com isso, contribui também para o desenvolvimento de uma noção de *self* que enfatize a multiplicidade e a constante transformação, mas sem desconsiderar sua unidade e sua continuidade (Barcinski & Kalia, 2005). Para nós, ela demonstra também o papel transversal do gênero na constituição do *self*, atravessando todas as experiências, relações e negociações. Além disso, superando dicotomias, ilustra como gênero, orientação sexual, raça e outros marcadores se inscrevem no corpo e definem critérios de inteligibilidade e humanidade.

As contribuições de Anzaldúa (1987) se somam às outras importantes reflexões dos estudos *queer* que apresentamos neste capítulo para oferecer uma visão crítica capaz de problematizar, além das questões de gênero, fatores culturais e macrossociais que participam da fabricação de sujeitos e organizam as relações contemporâneas. Dessa forma, os estudos *queer* nos possibilitam uma visão – ou revisão – crítica dos nossos próprios postulados teórico-epistemológicos, como as teorias da subjetividade, ou do *self* dialógico. Além disso, seu destaque às possibilidades subversivas, aos escândalos dos corpos, nos leva a indagar: O que acontece quando um sujeito se permite desviar? O que o leva a se posicionar contra as expectativas sobre quem ele deveria ser? Que transformações esse posicionamento acarreta na subjetividade e na relação com a cultura? Nos próximos capítulos, apresentaremos uma investigação que realizamos no sentido de responder a essas perguntas, analisando o papel do gênero no *self* dialógico, a partir de um estudo sobre processos de desenvolvimento de sujeitos que se declaram LGBTQIA+.

## Capítulo 4 – Objetivos

### 4.1. Objetivo Geral

Analisar o papel do gênero no *self* dialógico a partir de um estudo sobre processos de desenvolvimento de sujeitos que se declaram LGBTQIA+, promovendo uma aproximação teórico-empírica da Teoria do *Self* Dialógico com conceitos e reflexões da perspectiva *queer*.

### 4.2. Objetivos específicos

- Aprofundar o debate sobre gênero e subjetividade no âmbito da Psicologia do Desenvolvimento Crítica;
- Compreender a relação entre corporeidade, gênero e *self* dialógico nos processos de desenvolvimento humano; e
- Analisar, sob a base epistemológica da TSD e contribuições da Teoria *Queer*, reposicionamentos do *self* relacionados, especialmente, ao processo de se declarar LGBTQIA+, indicando mudanças desenvolvimentais.

## **Capítulo 5 – Percurso metodológico**

Este capítulo apresenta a metodologia adotada para a condução da pesquisa realizada no âmbito desta tese, buscando elucidar o enfoque, os procedimentos e as estratégias empregadas para a construção e análise de dados. Neste estudo, a abordagem qualitativa foi escolhida para explorar as complexidades e diversidades das experiências e significações das pessoas participantes, enfatizando a importância de se atentar para as experiências pessoais encarnadas.

A primeira subseção abordará o delineamento da pesquisa qualitativa, destacando suas principais características e os fundamentos teórico-metodológicos. Será discutida a relevância da abordagem qualitativa para a compreensão dos fenômenos sociais estudados, bem como as vantagens dessa metodologia específica. Em seguida, serão detalhados o perfil das pessoas participantes e as etapas da pesquisa, com os procedimentos e instrumentos utilizados para construção e análise dos dados.

### **5.1. Fundamentação teórico-metodológica: pesquisa qualitativa**

Para a construção de uma investigação sobre processos de desenvolvimento de sujeitos LGBTQIA+, a metodologia qualitativa foi a que consideramos mais adequada. Isso porque acreditamos que as metodologias experimentais, quantitativas e objetivas, utilizadas com grande frequência nos estudos em Psicologia de corte mais tradicional, não possibilitam a adequada investigação de processos complexos e dinâmicos da subjetividade humana (Branco & Valsiner, 1997; González Rey, 2001; Valsiner, 2012).

Conforme Branco e Valsiner (1997), essa adequação do método deve considerar o fenômeno e os pressupostos teóricos, assim como as questões e os

objetivos de pesquisa. Assim, a construção metodológica deve considerar não só o instrumento e o fenômeno estudado, mas também a teoria, a visão de mundo e a intuição da pesquisadora (Branco & Valsiner, 1997). Nesse sentido, a metodologia é considerada pelos autores como um ciclo de fases indissociáveis da teoria, que inclui tanto a construção da teoria e do método, quanto os momentos de abstração na análise dos fenômenos, e os momentos de imersão do próprio pesquisador no fenômeno, somados à reconstrução teórica por eles provocada (Branco & Valsiner, 1997; Valsiner, 2012; Valsiner et al., 2017).

Historicamente, a Psicologia buscou se enquadrar no modelo positivista de ciência partindo de pressupostos como a independência dos fenômenos, um *status* ontológico estático e uma hierarquia de organização única da subjetividade (Valsiner, 2012). Assim, utilizou-se, sobretudo, de instrumentos quantitativos que se supunham capazes de permitir o acesso a uma realidade objetiva, que estaria dada. No bojo dessa tradição, a metodologia foi reduzida a um conjunto de instrumentos e procedimentos os quais foram utilizados como se fossem autônomos, desconectados dos pressupostos teóricos (Yokoy de Souza et al., 2008). Nesse contexto, durante o século XX, a Psicologia do Desenvolvimento foi se esforçando cada vez mais para se adequar ao paradigma metodológico do positivismo. Com isso, construiu modelos mecanicistas, que destacavam o empirismo e viam o ser humano como modelado pelo ambiente (como o behaviorismo e as teorias da aprendizagem social), e modelos organicistas, que buscavam processos universais no desenvolvimento da criança, que se dividia em etapas etárias, de maturação biológica e interna (como a teoria piagetiana e a psicanálise). A proposta dessas teorias era, portanto, definir padrões normativos que explicassem as mudanças ocorridas na infância, classificando os sujeitos e, com isso, considerando as diferenças como patológicas (Yokoy de Souza et al., 2008).

Nas últimas décadas do século XX, o campo da Psicologia redescobriu a importância dos aspectos qualitativos sob a influência de trabalhos como a perspectiva ecológica de Bronfenbrenner (1977, 1989 *in* Yokoy de Souza et al., 2008) e a perspectiva do ciclo de vida de Baltes (1979 *in* Yokoy de Souza et al., 2008). Destacam-se modelos relacionais no enfoque do desenvolvimento humano, que levam em conta o contexto sociocultural na constituição da subjetividade e a relação do sujeito com a cultura, mediada por signos. Muitas pesquisas se voltam às narrativas, aos discursos coconstruídos e ao caráter processual do desenvolvimento, com investigações que lançam mão de análises microgenéticas e da atenção aos casos particulares. Contudo, conforme Yokoy de Souza et al. (2008), embora a Psicologia tenha redescoberto o valor da pesquisa qualitativa, essa postura nem sempre se reflete nas escolhas metodológicas dos estudos contemporâneos. Muitos trabalhos que se nomeiam qualitativos continuam lançando mão de instrumentos quantitativos para atender ainda os critérios hegemônicos de pesquisa científica do século anterior (Yokoy de Souza et al., 2008).

Vale destacar que, enquanto a pesquisa quantitativa pressupõe uma realidade objetiva, utiliza amostras estatisticamente representativas, apresenta relatos objetivos de dados, transformando material verbal em números, a pesquisa qualitativa assume que a realidade social não está dada, ela é continuamente construída pelos participantes. Assim, as informações empíricas da pesquisa qualitativa também são compreendidas como coconstruções que se dão ao longo do processo da pesquisa. O material verbal é interpretado e analisado textualmente em busca dos significados construídos. Apesar das diferenças, as distinções entre pesquisa quantitativa e qualitativa não são precisas, há superposição, e ambas podem, inclusive, utilizar métodos quantitativos e qualitativos juntos. Sob algumas perspectivas, as tensões

entre pesquisa qualitativa e quantitativa são compreendidas como uma falsa dicotomia que cria mitos, como o que concebe a abordagem qualitativa como uma fase exploratória, enquanto o estudo quantitativo, pretensamente mais rigoroso, é considerado o principal (Yokoy de Souza et al., 2008).

Abordar o desenvolvimento humano como um processo de reorganização constante de estruturas qualitativas ao longo do tempo irreversível é, portanto, um desafio epistemológico frente ao qual a perspectiva positivista não basta, pois se apoia em uma lógica linear e estática. Conforme Branco e Valsiner (1997), a metodologia não é um método ou um kit de ferramentas, mas uma estratégia de construção de conhecimento. Metodologia é tanto a teoria quanto o processo de construção de dados. Os dados de pesquisa são construções semióticas situadas em contextos históricos específicos, e não portadores de uma verdade. A construção dos dados sobre um fenômeno sofre importante influência das perspectivas teóricas, e mesmo, das suposições, crenças e ações práticas do pesquisador (Branco & Valsiner, 1997). Ademais, a construção de conhecimento está imbricada em um conjunto de circunscritores sociopolíticos que orientam todo o processo, contribuindo para definir que tipo de conhecimento deve ser construído, com quais propósitos e por quais meios e estratégias (Valsiner, 2012). Assim, conforme Valsiner (2012), a associação entre dados quantitativos e objetividade, a priorização de estudos comparativos de grupos de pessoas e a suposta “aplicabilidade social do conhecimento” (Valsiner, 2012, p. 299) não são verdades sobre supostos critérios científicos, mas normas construídas socialmente, que, felizmente, estão em xeque na ciência contemporânea.

Importantes trabalhos se voltam, então, à construção de novas formas de orientar os desenhos de investigação em Psicologia, que contemplem tanto a complexidade e a singularidade dos processos subjetivos, como o caráter dialógico e

construtivo-interpretativo da pesquisa. González Rey (2001, 2005) defende, por exemplo, que a pesquisa empírica é um “momento de confronto, diálogo e contradição entre a teoria e a expressão dos processos estudados, mas não uma condição de verificação do conhecimento” (González Rey, 2001, p. 12). O autor critica também o uso do termo “coleta de dados”, pois este reflete a visão de que os dados estão disponíveis na natureza de forma objetiva e estática, e não como fenômenos que se transformam pela ação do tempo e sob o impacto da presença do pesquisador. Para ele, a teoria acompanha o pesquisador em todos os momentos da pesquisa, enfatizando “o caráter teórico sobre o empírico, assim como a construção sobre a descrição” (González Rey, 2001, p. 12).

Em sua Epistemologia Qualitativa (González Rey, 2005), o diálogo é considerado momento central da pesquisa, uma vez que os sujeitos se expressam à medida que se implicam no diálogo com o pesquisador e com outros sujeitos pesquisados. Nesse sentido, os instrumentos de pesquisa utilizados são considerados indutores de informação, eles servem como estímulo para a expressão e o deslocamento dos participantes. Vale destacar que, para o autor, devem ser valorizados os momentos de trocas tanto formais (planejados pelo pesquisador) quanto informais. Todos os momentos da pesquisa são importantes para os processos de construção de ideias e (re)elaboração teórica do pesquisador. Assim, a pesquisa qualitativa fundamentada na Epistemologia Qualitativa (González Rey, 2005) torna inteligíveis processos complexos da subjetividade humana que não podem ser acessados pelas metodologias tradicionais. Ela produz modelos teóricos complexos e dinâmicos (González Rey, 2001).

Considerando, portanto, a importância da participação da pesquisadora, de sua intuição e visão de mundo, recursos que se refletem na própria construção dos dados,

e sendo este um estudo qualitativo que se apoia nas contribuições dos estudos de gênero, não poderíamos deixar de destacar a discussão proposta por Donna Haraway (1995) quando discorre sobre *saberes localizados*. Renomada teórica feminista, cientista social e filósofa da ciência estadunidense, a autora tem destacado a importância de se adotar uma posição epistemológica que reconheça e valorize os pontos de vista situados, ou seja, as perspectivas que partam de práticas sociais específicas e encarnem experiências concretas. Haraway (1995) argumenta que, tradicionalmente, as teorias científicas são construídas a partir de uma perspectiva sociopolítica privilegiada, que tende a reforçar a dominação de determinados grupos sobre outros. Nelas, a noção tradicional de objetividade científica tende a ser vista como uma visão neutra, constituída por um ponto de vista descorporificado, avulso e acima do objeto. Esse olhar reivindica “o poder de ver, sem ser vista, de representar, escapando à representação” (Haraway, 1995, p. 18). A autora defende que, na verdade, essa suposta objetividade está geralmente associada a um ponto de vista masculino dominante, que ignora as perspectivas e experiências das mulheres e de outros grupos marginalizados.

Em vez de rejeitar completamente a ideia de objetividade, Haraway (1995) sugere que devemos buscar um outro tipo, que seja "parcial", sugerindo, assim, uma objetividade feminista. Esta caracteriza-se pela produção de conhecimentos a partir de perspectivas situadas, ou seja, do reconhecimento das posições sociais de onde se fala. Com isso, voltando à metáfora da visão, a autora associa a objetividade feminista à ideia de uma visão corporificada, enfatizando a interconexão entre o conhecimento produzido e os corpos das pessoas que o produzem.

Para Haraway (1995), o corpo não é apenas uma entidade física, mas também um local de percepção, experiência e agência. Nossos corpos moldam nossa visão de



mundo, influenciando como experimentamos e interpretamos o mundo ao nosso redor. Portanto, a objetividade feminista considera que os corpos das pessoas, especialmente das mulheres e de grupos marginalizados, têm influência significativa na forma como elas conhecem e interpretam a realidade. Nesse sentido, a autora defende que as experiências de opressão e marginalização vividas pelos corpos subjugados podem levá-los a um posicionamento mais crítico e consciente em relação às estruturas de poder e às dinâmicas de dominação que operam na sociedade.

Quando sujeitos marginalizados falam (e são ouvidos) a partir de suas posições e práticas situadas, suas vozes podem oferecer uma visão alternativa e subversiva das estruturas sociais existentes, contribuindo para uma compreensão mais profunda das complexidades do mundo social, especialmente de suas desigualdades e injustiças. A partir de suas experiências de resistência e subversão em um mundo que, muitas vezes, julga (e torna) impossível sua própria existência, esses corpos desafiam e reconstróem os paradigmas dominantes de conhecimento. Assim, conforme defende Haraway (1995), uma perspectiva situada e parcial é mais ética e politicamente responsável, pois reconhece as forças de poder e privilégio na produção do conhecimento e, em vez de buscar impor sua visão como uma nova verdade, abraça a complexidade e a diversidade das vozes e perspectivas que constroem e reconstróem a(s) ciência(s).

Nesta pesquisa, alinhamo-nos aos pressupostos da pesquisa qualitativa e adotamos um ponto de vista situado, perseguindo a objetividade feminista proposta por Haraway (1995). Nesse sentido, destacamos que a pesquisadora está implicada na investigação realizada, por ser também dissidente sexual e de gênero. Assim, nossa proposta, como dito inclusive às pessoas participantes, foi desenvolver *insights* e construções teóricas com elas, e não sobre elas. A ideia foi, portanto, refletir sobre fenômenos da Psicologia, especialmente sobre processos de desenvolvimento

humano, desde a experiência de dissidência que compartilhamos, sempre considerando também as particularidades de cada trajetória.

### **5.1.1. Entrevista semiestruturada**

O método que consideramos melhor se adequar aos pressupostos epistemológicos da metodologia qualitativa é a entrevista. Frequentemente utilizada em estudos exploratórios, estudos de caso e pesquisas que observam os contextos em que os fenômenos ocorrem, a entrevista qualitativa é considerada também um espaço dialógico, pois permite a negociação das realidades entre entrevistador e entrevistados. Juntos, esses atores coconstroem os significados das trajetórias narradas, possibilitando, inclusive, a reconstrução do passado por parte do entrevistado (Yokoy de Souza et al., 2008).

Realizada individualmente, a entrevista pode ser aberta ou semiestruturada, quando parte de um roteiro flexível (Gaskell, 2002; Yokoy de Souza et al., 2008). Na investigação realizada optamos pela entrevista semiestruturada, que oferece um espaço ideal para se explorar em profundidade a riqueza e a complexidade das narrativas e das significações individuais. Sua flexibilidade permite que a pesquisadora adapte as perguntas e a abordagem no decorrer da conversa, e possibilita às pessoas entrevistadas aprofundar livremente suas reflexões sobre experiências pessoais. Ao encorajar que expressem suas perspectivas em suas próprias palavras, a entrevista semiestruturada valoriza suas vozes, e enfatiza a importância de suas próprias análises em torno de suas histórias de vida, destacando a subjetividade no processo de pesquisa.

A interação entre pesquisadora e participantes é, portanto, direta e pessoal, buscando explorar temas sensíveis e complexos que podem não emergir em outros métodos de construção de dados. Para isso, a pesquisadora busca oferecer uma escuta

atenta e empática, criando um espaço seguro e confidencial para que as pessoas participantes compartilhem suas vivências de forma aberta e genuína. Seu objetivo é capturar a riqueza e a complexidade das experiências humanas, permitindo que a pesquisadora explore em profundidade os significados pessoais atribuídos pelas pessoas entrevistadas a diferentes aspectos de suas vidas.

### **5.1.2. Roda de conversa**

Além da entrevista semiestruturada, a investigação realizada lançou mão da roda de conversa como procedimento que permitiu a interação entre as pessoas participantes. A roda de conversa apresenta algumas particularidades por se tratar de uma interação social induzida em que a construção de sentidos é coletiva. Essa construção se fundamenta no diálogo entre participantes sobre determinados temas, de modo a possibilitar debates e reflexões por meio da socialização de saberes, da troca de experiências. Fundamentada no diálogo e na escuta, a roda permite que os participantes construam novos sentidos sobre os temas abordados e sobre suas próprias vivências. Nesse sentido, a roda possibilita também um envolvimento emocional maior do que geralmente se constrói na entrevista individual, dado seu potencial de mútua afetação dos envolvidos (A. F. Moura & Lima, 2015).

A roda de conversa apresenta natureza flexível, permitindo que a pesquisadora explore temas livremente, a partir do que se destacou em outras etapas da investigação ou, mesmo, do que emerge no próprio diálogo do grupo. As pessoas participantes são convidadas a expressar suas perspectivas livremente, e o papel da pesquisadora é de moderadora: ela guia a discussão enquanto cria um ambiente acolhedor e seguro, que estimule o diálogo a participação ativa dos membros da roda. É importante que todas as vozes sejam ouvidas e respeitadas, para que as experiências individuais sejam articuladas em meio ao contexto social do grupo.

Como procedimento de construção de dados, a roda se destaca ainda pela sua eficiência, já que, em um único encontro, é possível reunir perspectivas de várias pessoas e observar a emergência de reflexões coletivas. Dessa forma, é possível capturar a influência da dinâmica social e cultural na construção de significados e valores compartilhados. Além disso, a troca de ideias e a interação grupal podem levar à emergência de novas ideias, *insights* e perspectivas que podem não ser alcançados por meio de entrevistas individuais.

## **5.2. Método**

Nesta subseção, apresentaremos o perfil das pessoas participantes e as etapas da pesquisa, detalhando os procedimentos de construção e análise dos dados, bem como os instrumentos utilizados e criados. Vale destacar que a investigação foi realizada com aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Brasília – UnB, conforme Parecer Consubstanciado 5.912.730/2023.

### **5.2.1. Participantes**

A pesquisa teve como público-alvo sujeitos adultos dissidentes sexuais e/ou de gênero, escolhidos por fazerem parte de um mesmo coletivo LGBTQIA+ do qual a pesquisadora também já participou. A opção por sujeitos adultos se deve ao interesse de pesquisa em pessoas que já tivessem vivido as principais – e diversas – transformações acarretadas pelo processo de se declarar dissidente, tendo também já construídas reflexões e significações sobre suas trajetórias. Isso porque entendemos que a reconfiguração dos *selves* relacionada a tal processo exige tempo, ou seja, declarar-se como dissidente sexual e/ou de gênero é um processo mais complexo do que um único momento de “saída do armário”. Ele pode envolver diversas

transformações, posicionamentos e reposicionamentos, que se dão como “geografias pessoais e políticas” (Sedgwick, 2007, p. 39). E são essas transformações que pretendemos investigar com adultos que se reconheçam como já tendo vivenciado parte substantiva das experiências e transformações que o compõem. Dessa forma, não nos interessa focar necessariamente em um acontecimento pontual no tempo, como um marco que divide dois momentos de vida, pois acreditamos que, geralmente, o delineamento identitário não se trata de uma mudança abrupta, localizada em um momento específico. De todo modo, acreditamos que sua construção leve a transformações tão importantes para o *self* que, essas sim, podem ser mais facilmente acessadas e interpretadas ao longo das etapas da pesquisa, a partir de uma reconstrução do passado de cada participante com a pesquisadora ou, até mesmo, entre as pessoas participantes.

A pesquisa foi realizada, em todas as suas etapas, com quatro pessoas, contudo, neste relatório, apresentaremos os dados de apenas três delas. Essa decisão foi motivada pela identificação de uma saturação dos dados, e respectivos potenciais de conexões, durante a análise das informações. A saturação ocorreu quando dados das três primeiras pessoas forneceram informações substanciais e abrangentes, permitindo uma compreensão profunda das questões de pesquisa e a realização dos objetivos propostos. Essa decisão metodológica está alinhada com a ênfase na qualidade sobre a quantidade, característica da pesquisa qualitativa, garantindo a solidez e a relevância dos resultados apresentados.

A seguir, apresentaremos as três pessoas participantes, cujos resultados serão detalhados no próximo capítulo. Vale ressaltar que os nomes são fictícios e foram escolhidos por cada uma delas. Ademais, dada a diversidade de identidades de gênero apresentadas, quando nos referimos a todas elas, optamos pelo uso do plural neutro

(com uso da linguagem neutra). Essa escolha foi feita, inclusive, com base em consulta às pessoas participantes e significa, para nós, uma forma importante de promover uma linguagem inclusiva e não sexista. Isso porque, o plural masculino genérico, adotado como norma gramatical na língua portuguesa, se fundamenta na visão do sexo masculino como norma a partir do qual se pensa o gênero humano, de forma que invisibiliza não só o feminino, como todas as diversas outras identidades, contrariando a proposta fundamental desta pesquisa.

### *Clarice*

Clarice, 40 anos, identifica-se como uma mulher lésbica branca cisgênero. Nascida no Rio de Janeiro (RJ), em família de classe média composta de mãe, pai e mais três irmãos. Mudou-se para São Paulo (SP) aos 31 anos, onde mora até o momento. Educadora, formada em Geografia, dá aulas na educação básica (particulares e em uma escola) e está cursando graduação de Psicologia. Vive em uma relação não monogâmica com uma pessoa não binária que trabalha com o tema da diversidade no mundo empresarial. Seu pseudônimo foi escolhido em homenagem à escritora Clarice Lispector.

### *Judith*

Judith, 40 anos, identifica-se como uma pessoa branca não binária. Nasce no Rio de Janeiro (RJ), em família de classe média composta por mãe, pai e mais um irmão, mudou-se para a América do Norte aos 26 anos. É casado com uma *chef* de cozinha francesa, com quem mora hoje no Canadá. Professora universitária de Direito, Judith, fez doutorado em Harvard, nos EUA, e dois pós-doutorados no Canadá, onde leciona direito familiar e trabalhista. Desde o mestrado, desenvolve pesquisas relacionadas a feminismo, direito feminista e *Teoria Queer*. Conforme justificado por Judith, seu pseudônimo foi escolhido em homenagem a dois importantes nomes dos

estudos *queer*: Judith Butler e Jack Halberstam, autor trans cujo nome de nascimento é Judith.

### *Diadorim*

Diadorim, 41 anos, identifica-se como uma pessoa branca transmasculina não-binária, tendo iniciado o processo de hormonização há três anos. Nascido no Rio de Janeiro (RJ), é filho de duas mulheres e tem um irmão mais novo. Mãe e madrinha, conforme as nomeia, não são um casal, são mulheres assexuadas que moravam juntas e decidiram ter filhos, recorrendo à adoção. Médico, atua como clínico geral em um hospital, mas vem buscando novas possibilidades, inclusive em outras áreas de formação. Cursa, no momento, pós-graduação em estudos decoloniais e vem mergulhando em discussões sobre gênero e raça. Seu pseudônimo foi escolhido em homenagem à personagem homônima da obra de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*.

#### **5.2.2. Procedimentos de construção e análise dos dados**

Neste tópico, apresentaremos os procedimentos adotados para a construção e análise dos dados da pesquisa. Para alcançar os objetivos do estudo e obter uma compreensão aprofundada das experiências e significações das pessoas participantes, adotamos, como procedimentos de construção de dados, tanto *entrevistas individuais semiestruturadas* quanto uma *roda de conversa*. A pesquisa foi dividida em duas etapas, correspondentes a cada um desses procedimentos: uma primeira etapa de entrevistas individuais e uma segunda etapa constituída de uma roda de conversa. As etapas serão detalhadas nas próximas subseções.

Os instrumentos utilizados na fase de construção de dados foram: *roteiros* das entrevistas individuais (Apêndices A e B), *notas da pesquisadora* e *gravações/transcrições*.

- Os *roteiros* continham perguntas e tópicos que não seguiam uma ordem fixa. Seu objetivo foi servir como guias para que a pesquisadora abordasse os principais temas com autonomia e flexibilidade, encaixando as perguntas conforme identificava necessidade, no momento que julgasse mais adequado. Além disso, outras perguntas emergiram durante as entrevistas.
- As *notas* se referem a anotações da pesquisadora sobre pontos que mais chamaram atenção em cada entrevista. Consideramos essas notas importantes, pois elas partem do que afetou a pesquisadora no momento das conversas, revelam impactos que podem ir se dissipando com o tempo, e não necessariamente serão despertados de forma idêntica pela revisão da gravação ou pela leitura da transcrição.
- As *gravações*, com som e imagem, e *transcrições* das entrevistas e da roda de conversa foram feitas na Plataforma Teams. Consideramos que o uso das imagens nas análises, não só do som, tem importância particular, pois possibilita a observação da comunicação não verbal que, conforme argumentamos nesta tese, extrapola a linguagem verbal. Na apresentação dos dados, ocasionalmente, lançaremos mão da descrição da comunicação corporal: gestos, risos, semblantes, de forma a complementar e contextualizar os relatos trazidos.



### *1ª Etapa – Entrevistas individuais semiestruturadas 1 e 2*

Esta primeira etapa, realizada de forma remota, via Microsoft Teams, contou com duas entrevistas individuais semiestruturadas com cada participante, e resultou em um total de 14 horas e 48 minutos. As primeiras entrevistas de cada participante somaram sete horas e 43 minutos, já as segundas computaram sete horas e cinco minutos. Com isso, é importante destacar que esta foi a maior etapa da pesquisa, tendo, portanto, gerado um volume maior de conteúdo. Por esse motivo, ela concentra os principais instrumentos construídos e sua apresentação e análise serão organizadas por dimensões.

A seguir, detalharemos os objetivos e procedimentos das entrevistas 1 e 2.

#### *Entrevista 1 (E1)*

O objetivo da primeira entrevista individual foi identificar, principalmente, como as relações pessoais/sociais das pessoas entrevistadas se relacionavam e eram atravessadas pelas questões de gênero (aspectos relacionados a sexo, sexualidade, corpo, expectativas sociais, entre outros). Além disso, buscou-se investigar as demandas que viam dessas relações sobre o que era proibido ou não, escondido ou não, e quais os principais atores nesses campos de tensão. Com isso, atentamos também para as mudanças pelas quais cada uma dessas relações foi passando com o tempo, principalmente ao longo do processo de declaração das identidades de gênero LGBTQIA+.

Seu planejamento se baseou em um roteiro prévio de perguntas (ver Apêndice A), que serviu como um guia para as interações conduzidas pela pesquisadora. O procedimento de construção do roteiro passou pelo desenvolvimento de uma primeira versão e, em seguida, por um teste do modelo, em uma entrevista-piloto, etapa

importante e que contribuiu para reflexões, ajustes das perguntas e também para a construção dos procedimentos de análise, descritos à frente.

Conforme detalharemos no tópico de procedimentos de análise, a partir desta Entrevista 1 construímos o desenho do *Self* Atual e um Mapa das Relações do *Self* de cada participante, com a organização hierárquica de posições de *self* e os principais atores com quem se relacionam no *passado* e no *presente*. É importante destacar que análises prévias das primeiras entrevistas individuais foram feitas antes da segunda entrevista, para que pudéssemos contar com o desenho dos mapas no segundo encontro.

#### *Entrevista 2 (E2)*

A segunda entrevista individual foi planejada com base em um breve roteiro (Apêndice B) elaborado a partir da análise da Entrevista 1. Além das perguntas previamente planejadas, em algumas entrevistas, a pesquisadora lançou mão de perguntas que se referiam ainda à primeira conversa – perguntas que ficaram sem resposta ou que surgiram depois, no momento da análise. Esta entrevista se dividiu em dois momentos.

No primeiro momento da Entrevista 2, a pesquisadora apresentou a cada participante o Mapa das Relações do *Self* e pediu que olhasse atentamente e sugerisse os ajustes que considerasse relevantes. A ideia era que os mapas atuassem muito mais como instrumento de reflexão do que como um produto da pesquisa, o que de fato pôde ser observado. Os ajustes foram feitos colaborativamente durante a própria entrevista e esse processo contribuiu para suscitar novas reflexões em torno das experiências já compartilhadas na Entrevista 1, e para o relato de mais e novos detalhes. O Mapa das Relações do *Self* demonstrou ser um recurso potente que, até mesmo, conforme declarado por algumas das pessoas entrevistadas, desencadeou um

processo terapêutico. Isso porque, algumas significações sobre as experiências e as relações pessoais foram construídas somente durante a entrevista, principalmente devido à visualização do desenho apresentado – que favoreceu destacar a importância das posições, hierarquia e transformações pessoais.

No segundo momento dessa mesma entrevista, o foco se voltou às percepções de futuro – e da imaginação sobre ele – no passado e no momento atual, e a identificação de possíveis *sombras* que atuam na trajetória atual de desenvolvimento (Bastos, 2017).

#### *Procedimentos de análise da Etapa 1*

Neste tópico, apresentaremos os procedimentos de análise dos dados e os instrumentos construídos na Etapa 1. A integração dos resultados referentes às Entrevistas 1 e 2 de cada participante foi organizada a partir de três dimensões de análise: 1) Interpelações e a negociação com as normas de gênero; 2) Percepção de futuro, sombras e imaginação; e 3) Atores e relações pessoais/sociais ao longo do processo de declara-se LGBTQIA+. Essas dimensões foram identificadas a partir dos objetivos da pesquisa, permitindo-nos responder as questões propostas. Esse alinhamento aos objetivos aparece mais claramente na primeira dimensão, que trata do atravessamento das questões de gênero nas trajetórias das pessoas participantes. Com as dimensões dois e três, especialmente, procuramos trazer também uma contribuição original à Psicologia e à reflexão sobre o papel do gênero na subjetividade e nos processos de desenvolvimento humano. Nesse sentido, a terceira dimensão trata do mapeamento das relações pessoais e das transformações que vivenciaram, contando com a construção de um instrumento original. Já a segunda dimensão emergiu das próprias conversas com as pessoas participantes, uma vez que

o tema do futuro não estava proposto como uma discussão central, mas ganhou vulto a partir dos relatos e nos possibilitou análises que mereceram destaque.

Os dados construídos com cada participante foram sintetizados em três desenhos: o *Self* Atual (utilizado como forma de apresentação das pessoas participantes no momento da pesquisa); o Mapa das Relações do *Self* (instrumento da terceira dimensão de análise, constituído por diferentes organizações do *self*, em diferentes momentos de sua trajetória); e a Matriz Transversal (um resumo sobre as significações das pessoas participantes quanto à sua negociação com as normas de gênero nos diferentes momentos de vida, que compõe a primeira dimensão).

O *Self* Atual é um desenho introdutório, que abrirá o capítulo de resultados de cada participante, e que utilizamos como uma forma de apresentar em mais detalhes cada pessoa, os contextos em que vive e as negociações entre suas diferentes vozes. Baseado no desenho do próprio Hermans (2001) (conforme figura 1 desta tese), ele ilustra as principais posições do *self*. Em seu modelo, o autor utilizou a diferença nos tamanhos das posições (pontos redondos) para representar a relevância que elas têm para o *self*. Além deste, adicionamos outros símbolos para diferenciar melhor essas relevâncias e também para ilustrar a hierarquia (dominância) entre as posições.

Vale observar que figuras e tabela utilizadas neste capítulo são apresentadas apenas a título de exemplo e, por esse motivo, não estão em tamanho necessário para leitura dos detalhes.

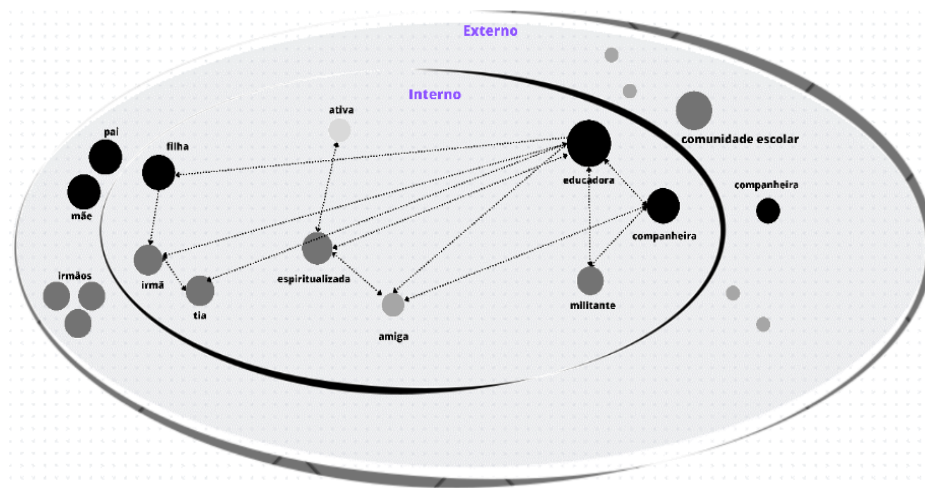


Figura 2 – *Self* atual – modelo

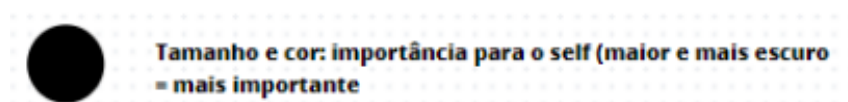
Outra diferença nessa imagem do *self* que construímos, e que merece destaque, é o fundo preenchido, que não foi ainda utilizado em trabalhos da Teoria do *Self* Dialógico. Conforme destacamos no primeiro capítulo, a convivência das relações ocorre em um espaço imaginário, que, para o autor, estaria entrelaçado ao espaço físico. Para Hermans (2001), essa espacialidade é o que significaria a qualidade de corporificado do *self*. No presente trabalho, buscamos avançar na análise e na representação da corporeidade, e, para isso, optamos pelo destaque no fundo da imagem do *self*: ele deixa de ser transparente e ganha cor, uma estratégia adotada para representar o *corpo*.

Fizemos essa opção uma vez que a transparência do fundo, utilizada em todas as figuras que encontramos para representar o *self* dialógico na literatura, sugere, em nossa percepção, uma imaterialidade dos processos de negociação e reorganização das posições de *self*. Essas representações nos parecem alinhadas muito mais a processos

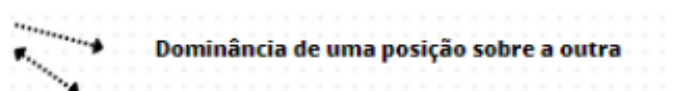
etéreos, desencarnados e abstratos, do que a processos corporificados, imbricados no ambiente e em seu contexto histórico-social. Com um fundo preenchido, este ganha materialidade e, ao trazermos o corpo para a ilustração, lembramos que ele carrega signos de classe, raça, gênero, entre outros, signos construídos culturalmente e localizados historicamente. E, assim, lembramos que esses signos, ou seja, a forma como o próprio corpo é lido na cultura, atuam diretamente na negociação das posições, na construção subjetiva.

Conforme o modelo de Hermans, os pontos que representam as posições internas se localizam dentro de um espaço delimitado por um tracejado, e se referem às posições que são parte do *self* (por exemplo, eu como mãe). O tracejado que separa o espaço interno do externo indica que suas fronteiras são permeáveis, permitindo uma constante troca entre as posições internas e externas do *self*, e entre o eu e o mundo exterior. As posições externas são representadas por pontos dentro de um espaço externo, e se referem a pessoas ou instituições que são, aos olhos do indivíduo, relevantes do ponto de vista de uma ou mais das posições internas (por exemplo, meu filho).

Além dessas representações, utilizamos também, tanto no desenho do *Self* Atual quanto no Mapa das Relações do *Self*, as seguintes simbologias:



O tamanho dos pontos, juntamente com a cor, indica a importância que a posição interna e a externa têm uma para a outra – e para o próprio *self* – naquele momento específico.



As setas indicam a dominância de uma posição sobre a outra, e essa dominância é o que constrói a hierarquia no *self*. Setas de mão dupla indicam relações que recebem mútua influência, ainda que uma posição apareça com maior relevância do que a outra.



### **Outras posições, menos importantes**

Quando optamos por representar posições genéricas, sem nomeá-las, apenas para ilustrar relações de algumas posições de *self* com outros atores, utilizamos esses pontos menores e mais claros.

Apresentaremos agora o detalhamento das dimensões escolhidas para a análise dos dados da investigação. Elas se referem a temas centrais da presente tese, e contribuem também para a organização e apresentação dos resultados. O desenho da Matriz Transversal é parte da primeira dimensão, que se refere às significações em torno do gênero, e o desenho do Mapa da Relações do *Self* será apresentado na terceira dimensão, sobre as relações pessoais e suas transformações.

#### Dimensão 1 (D1) – Interpelações e a negociação com as normas de gênero: construindo a Matriz transversal:

Nesta dimensão, para esmiuçarmos as questões relacionadas aos atravessamentos de gênero, exploramos quatro temas: a) corpo, b) sexualidade, c) relacionamento afetivo-sexuais e d) expectativas sociais. Como parte importante do tema desta tese, essas questões foram bastante exploradas ao longo da primeira entrevista, cujo roteiro as contemplava diretamente, mas emergiram também em outras fases da pesquisa. Afinal, um dos objetivos deste estudo foi exatamente observar como atravessam as diferentes relações e os diferentes momentos das

trajetórias de vida, indicando a transversalidade do gênero na organização e na reorganização do *self*.

Ao final da primeira etapa, buscamos construir um resumo sobre as significações construídas pelas pessoas participantes quanto às interpelações que vivenciaram, e sua negociação com as normas de gênero nos diferentes momentos de vida relatados. Pedindo respostas sucintas, perguntamos como se sentiam em relação a seu corpo, sua sexualidade, seus relacionamentos afetivo-sexuais e em relação a expectativas sociais quanto a gênero e sexualidade. Antes de inserirmos esses dados no Mapa das Relações do *Self*, estes foram organizados em uma tabela a fim de proporcionar uma visualização mais fácil e completa. Nomeamos esta tabela de Matriz Transversal, uma vez que ela apresenta as significações que atravessavam todas as relações e experiências das pessoas participantes do estudo nos diferentes momentos de vida. O nome escolhido também faz referência à ideia de gênero como uma matriz de inteligibilidade que enquadra os sujeitos e à negociação que eles travam com esse enquadramento, ou seja, às possibilidades de transformação.

As colunas se referem a esses momentos, separando, portanto, as significações no tempo, e variam conforme os mapas das pessoas participantes. As linhas são fixas e se referem aos temas que investigamos neste momento, em busca de explorarmos a relação das pessoas com o gênero.

A matriz de cada participante será apresentada, no capítulo 6 – Resultados –, ao final desta dimensão 1, *Interpelações e a negociação com as normas de gênero*, buscando resumir os atravessamentos observados nos dados apresentados. Ela antecede a dimensão *Atores e relações pessoais/sociais*, pois seus dados também aparecerão no mapa de cada participante, referente à terceira dimensão. Apresentamos abaixo um modelo da Matriz Transversal:



<b>Gênero</b>	<b>Infância</b>	<b>Adolescência</b>	<b>Faculdade</b>	<b>Hoje</b>
<b>Corpo</b>				
<b>Sexualidade</b>				
<b>Relacionamentos</b>				
<b>Expectativas sociais</b>				

Tabela 1 – Matriz Transversal – Modelo

Dimensão 2 (D2) – Percepção de futuro, sombras e imaginação:

Na perspectiva do *self* dialógico, a percepção de futuro é considerada uma dimensão essencial na construção do *self* e na formação das narrativas pessoais, dado o entendimento de que o tempo é irreversível e a ação humana se orienta à construção de possibilidades de futuro. A TSD explora a capacidade do sujeito de se projetar no tempo, antecipar diferentes possibilidades e imaginar resultados futuros. Essa projeção influencia, inclusive, suas escolhas, objetivos e ações no presente. Nesta dimensão de análise, reunimos os relatos que abordam as possibilidades de imaginação de um futuro, identificando diferenças entre o que as pessoas participantes imaginavam antes e hoje, depois de superarem muitos dos desafios relacionados ao processo de declarar-se dissidente de gênero em uma cultura homofóbica. Interessou-nos refletir, a partir das experiências das pessoas participantes, qual futuro é possível imaginar quando os valores culturais dominantes os enquadram no lugar de abjetos, desviantes das expectativas sobre como deveriam ser. E, ainda, quando encontram a possibilidade de resistência, de serem para além dessas expectativas, o que muda sobre os futuros possíveis?

Ainda nesta dimensão, reunimos também uma breve investigação sobre as sombras que atuam em suas trajetórias atuais. Como vimos, conforme Bastos (2017),

trajetórias imaginadas atuam como sombras, pois podem orientar de alguma forma a trajetória de desenvolvimento realizada, seja de forma negativa ou positiva para o desenvolvimento do *self*. Por esse motivo, acreditamos que identificar algumas sombras relacionadas a um posicionamento, por exemplo, de *nunca mais voltar para o armário*, contribuem para tornar mais claras algumas mudanças construídas ao longo da vida das pessoas participantes. Buscamos, portanto, identificar relações ou situações que poderiam estar vigentes em suas vidas não tivessem se declarado como dissidentes sexuais e/ou de gênero

### Dimensão 3 (D3) – Atores e relações pessoais/sociais: Mapa das Relações do

#### Self:

Esta terceira dimensão trata do mapeamento das posições de *self* e das relações com os principais atores em diferentes momentos das trajetórias das pessoas participantes. Buscamos identificar as transformações por que passaram essas relações, e os principais momentos que marcam diferentes organizações do *self*, sugerindo mudanças desenvolvimentais. Esse mapeamento foi sistematizado no desenho do Mapa das Relações do *Self* de cada participante, com a organização hierárquica de posições de *self* e os principais atores com quem se relacionam em diferentes momentos da trajetória. Os momentos escolhidos foram aqueles que ganharam destaque nos relatos, identificados pelas próprias pessoas participantes.

O mapa foi inicialmente elaborado pela pesquisadora, após as primeiras entrevistas individuais, e ajustado com cada participante nas Entrevistas 2. Seu objetivo era operar menos como um produto de destaque desta tese, e mais como um instrumento de reflexão, proporcionando novas compreensões das experiências compartilhadas. Como poderá ser observado, o instrumento cumpriu esse objetivo e

levou as pessoas participantes a qualificarem o processo de sua construção inclusive como um processo terapêutico.

O Mapa das Relações do *Self* de cada participante será apresentado, no capítulo dos Resultados, como parte desta dimensão 3, *Atores e relações pessoais/sociais*.

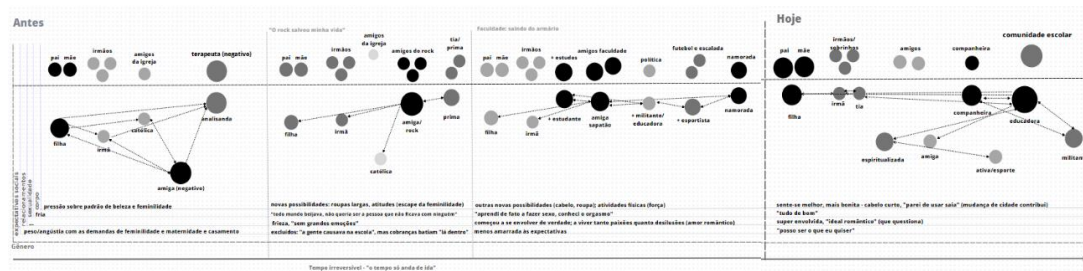


Figura 3 – Mapa das Relações do Self – modelo

No Mapa, os diferentes momentos de vida representados estão separados por linhas pontilhadas verticais. Esses momentos foram escolhidos por serem marcadores de uma transformação significativa na organização do *self*, indicando, portanto, mudanças desenvolvimentais significativas. A linha pontilhada vertical mais espessa separa os momentos passados (antes) do atual (hoje). Com um sinal de adição, indicamos que uma posição é nova, ou seja, que ela surgiu com a passagem de um momento de vida a outro. Já quando uma posição perde importância nessa passagem, representamos com uma seta cinza para baixo.

Para representarmos os significados construídos em torno do gênero, que constam na Matriz Transversal, inserimos quatro linhas pontilhadas inferiores, uma para cada um dos tópicos explorados – corpo, sexualidade, relacionamentos e expectativas sociais. No mapa, contudo, não foram utilizados os mesmos termos da Matriz, pois priorizamos apresentar análises das pessoas participantes, utilizando, muitas vezes, suas próprias palavras. As linhas pontilhadas linhas atravessam todo o mapa para ilustrarem a transversalidade do gênero no *self*, o atravessamento dessas

questões em todas as organizações apresentadas. Em cada momento ilustrado, registramos os significados dados pela própria pessoa, permitindo que observemos as transformações tanto da organização das posições quanto na negociação com as normas de gênero.

Além desta, outras simbologias utilizadas são particulares do Mapa, não tendo sido adotadas no *Self Atual*. São elas:

**+ Nova posição**

Para representar uma nova posição, que emergiu em um dado momento da trajetória das pessoas participantes, inserimos um sinal de adição ao lado da posição.



**Posição perdeu importância**

Em contrapartida, para indicar perda de importância de alguma posição, que se destaque na transição de um momento da trajetória a outro, inserimos a seta apontada para baixo.

O Mapa das Relações de o *Self* será apresentado na subseção referente à dimensão 2 (atores e relações) de cada participante, pois ele trará um resumo dos dados ali apresentados. No próximo capítulo, com os resultados de cada participante, essas representações poderão ser compreendidas com mais detalhes. Vale observar que os mapas foram construídos com base nos dados da primeira etapa, pois tratam de instrumentos individuais, referentes às trajetórias de cada participante.

***2ª Etapa – Roda de conversa***

A roda de conversa também foi realizada de forma remota, via Microsoft Teams, e contou com a presença das quatro pessoas que participaram da construção dos dados da pesquisa. Seu objetivo foi promover o diálogo e a análise coletiva sobre temas que se destacaram para a pesquisadora nas entrevistas individuais. Essa

conversa permitiu-nos transversalizar os dados construídos nas entrevistas, e serviu como subsídio para uma construção dialógica da discussão sobre os resultados, apresentada no capítulo 7. Como poderá ser observado, a discussão aborda os principais pontos que conectam os relatos individuais e, também, falas e análises feitas pelas próprias pessoas participantes da pesquisa durante a roda de conversa. Dessa forma, não há um relato separado da segunda etapa no capítulo de resultados. De forma geral, a discussão foi guiada pelo compromisso de elaborar a construção conjunta, entre participantes e pesquisadora, sobre como o posicionamento de declarar-se dissidente de gênero atravessa as vidas das pessoas participantes hoje.

Como na etapa de entrevistas, a roda foi realizada via Microsoft Teams gravada (com som e imagem) e transcrita para análise. Sua duração foi de uma hora e 57 minutos. O vídeo completo nos permitiu analisar com mais profundidade as interações entre as pessoas participantes, além de observar sutilezas da comunicação não verbal, a fim de dimensionar o significado dessas interações para a negociação de sentidos ao longo da roda de conversa.

## **Capítulo 6 – Resultados**

Neste capítulo, apresentaremos os dados construídos com cada participante na primeira etapa da pesquisa, tomando como eixos organizadores da apresentação as três dimensões de análise apresentadas acima. Os resultados da segunda etapa, a roda de conversa, serão integrados no capítulo seguinte, compondo uma análise dialógica dos principais pontos de conexão entre os relatos individuais.

Os dados da primeira etapa serão apresentados por participante, sem divisão entre Entrevista 1 e Entrevista 2, uma vez que, como entrevistas individuais semiestruturadas, as conversas ofereciam grande liberdade a pesquisadora e

participantes, permitindo um passeio pelos diferentes temas em diferentes momentos. A sequência das entrevistas permitiu, inclusive, que alguns tópicos abordados anteriormente fossem aprofundados, vistos de diferentes perspectivas, e isso enriqueceu a análise.

Dessa forma, destacaremos neste capítulo as narrativas, perspectivas e análises de suas experiências, que foram construídas ao longo das entrevistas individuais. Através dessa apresentação, buscamos oferecer uma compreensão aprofundada de suas experiências enquanto corpos dissidentes, especialmente da forma como as questões de gênero atravessam suas trajetórias individuais.

### 6.1. Clarice

Clarice é uma mulher lésbica branca cisgênero carioca, que mora em São Paulo. Atualmente, aos seus 40 anos, tem uma boa relação com sua família nuclear, composta por mãe, pai e mais três irmãos, todos mais novos do que ela (os dois mais novos são gêmeos, e são nove anos mais novos que ela). A posição *filha* tem bastante importância em sua organização de *self* atual, sendo muito próxima dos pais. A relação atual com os irmãos é bastante mediada pela relação com os sobrinhos, o que coloca a posição de *self tia* em uma troca importante e definidora da posição *irmã*.

Professora de geografia, Clarice está cursando Psicologia, uma nova graduação que significa, para ela, um aprofundamento na carreira de *educadora*. A posição de *self educadora* aparece, inclusive, com a maior importância e dominância no *self* atual. Conforme relata, este é “[...] um lugar muito profundo, um lugar que eu tenho um amor, eu faço uma nutrição muito carinhosa. É o meu melhor lado assim, [...] é o lado da minha relação com os jovens e as crianças. Tenho muito carinho por isso.” (Clarice, E1).

Clarice mora com sua companheira, uma pessoa não binária, com quem tem uma relação não monogâmica. A não-monogamia aparece como uma questão importante da posição *companheira*, como um esforço político que ela faz para não reproduzir relações cisheternormativas, que limitam as liberdades das pessoas e que foram historicamente construídas para subjugar as mulheres. Mas este esforço parece um desafio para ela:

Ah, eu tento ser não monogâmica, sim, mas é mais do mesmo jeito que eu sou vegana, por exemplo: não é porque eu não gosto de carne, não é porque eu não gosto de queijo, eu sou vegana porque é o certo a se fazer, na minha opinião. E é uma coisa que eu consigo fazer. Tem outras coisas que seriam certas, mas que eu não vou fazer porque não consigo. Mas eu consigo ser vegana. Mas eu continuo gostando de carne. (Clarice, E2)

Clarice explica, então, que consegue ser não monogâmica em termos de atitude, mas “em termos de sentimento, vai um pouco atrás” (Clarice, E1). Apesar de demonstrar viver um desconforto nesta escolha, afirma ser uma opção política e não apenas uma demanda deste atual relacionamento, e justifica: “Porque eu não me acho no direito de ter uma legislação sobre o outro, no momento em que o outro não está comigo, eu acho um vacilo assim, sobre o sentimento do outro.” (Clarice, E2).

Ela se considera *militante* política, o que descreve como uma atitude contra todas as formas de opressão, não somente aquelas relacionadas a gênero e orientação sexual, posição esta que troca influências com a *educadora* e com a *companheira*. Quando mapeávamos as posições de *self* atuais, é Clarice quem chama atenção: “Por exemplo, eu tenho também um outro aí [outra posição de self] que é a atuação política, inclusive muito importante na minha vida. Eu estudo muito, leio muito. Inclusive, minhas leituras de férias não vão ser de Psicologia, vão ser de política.” (Clarice, E2).

Conforme explica, sua concepção de atuação política é em um sentido amplo, não limitado à política partidária. Seu posicionamento político, nesse sentido, atravessa suas amizades, seu trabalho como educadora, sua vida social. De todo modo, conta que “estava muito próxima do PSOL [Partido Socialismo e Liberdade]” (Clarice, E2) por meio de amigos, e agora pensa em se aproximar do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST).

Clarice sempre gostou de esportes e essa posição de *self*, que nomeamos de *ativa* (em contraposição ao sedentarismo), já teve grande importância para ela. Em seu relato, recorda de quando jogava futebol, prática que se tornava também um espaço de socialização: “foi importantíssimo para mim, que era onde era minha grande socialização... e né, a nossa turma, era gostoso, era domingo, era quando eu relaxava ali, esquecer da vida um pouco, era uma delícia” (Clarice, E1). Hoje, sua relação com o exercício físico é mais focada na saúde, já que operou de hérnia na coluna e não pode mais jogar bola – “hoje em dia, eu não posso nem pensar em jogar bola porque eu fodi minha coluna. [...] eu tenho medo de correr, [...] de cair, de dar tranco na coluna” (Clarice, E1). Mas, mesmo que por outras razões, a atividade física continua tendo um espaço importante em sua vida: “Agora é só malhar. Então uma parte importante da minha vida, do meu tempo, do meu dinheiro, vai para malhação. Sim, é importante isso” (Clarice, E1). O cuidado com o corpo ganhou, então, um peso de obrigação, uma lembrança das limitações, da finitude do corpo – “e o lugar onde eu esvaio isso é na espiritualidade, que é, tipo: beleza, vou morrer mesmo, está tudo certo” (Clarice, E1).

Há ainda uma importante relação com a espiritualidade, que influencia, em uma via de mão dupla, os posicionamentos da *educadora*, da *ativa* e também da *amiga*. Seus amigos, hoje, estão muito relacionados ao contexto da religiosidade e de



sua atuação profissional. Mas Clarice explica que não se trata da posição de *self católica*, que aparece no seu passado. Para ela, a *católica*, inclusive, era “muito pouco espiritualizada”. Atualmente, faz parte de um grupo de ayahuasca<sup>30</sup>: “Consagro quase que quinzenalmente. Tem um tempão já. Faço parte, inclusive, agora da diretoria do grupo, que precisava de alguém para assinar lá pela diretoria. [...] então, isso é muito importante na minha vida, de verdade. (Clarice, E1).”

Neste grupo de ayahuasca, conforme relata, existem alguns conflitos políticos, inclusive em torno de pautas sociais importantes para ela, como gênero e raça. Nestes momentos, é possível perceber o diálogo entre as posições *militante* e a *espiritualizada*:

É, tem umas coisas assim de: “Ah, vocês estão falando demais de políticos, estão falando demais de feminismo, de negritude, tal... porque aqui é igreja, né, gente? Eu vim aqui para outra coisa, não sei o que tal”. Eu falei: quem foi que fez? Quem descobriu a ayahuasca? Eu acho que quem inventou foi indígena! Olha lá que que tá acontecendo com eles, entendeu? (Clarice, E1)

---

<sup>30</sup> Grupo de pessoas que se reúnem para participar de cerimônias ou rituais que envolvem o consumo da bebida ayahuasca, tradicionalmente utilizada por culturas indígenas da Amazônia.

A organização do *self* atual de Clarice, com as posições de *self* identificadas acima, e as negociações que buscamos exemplificar foram representadas na figura 4:

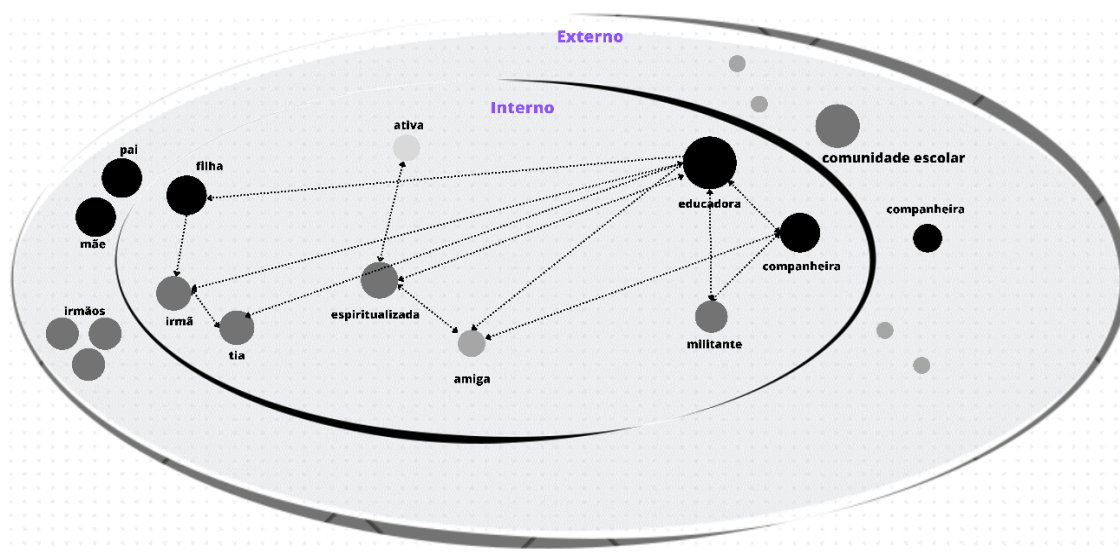


Figura 4 – Self atual de Clarice

Em suma, o desenho do *self* atual da Clarice apresenta a configuração das posições de *self* identificadas no momento das entrevistas 1 e 2, e permite conhecer um pouco mais de atores e contextos importantes para ela naquele momento. Como fica claro, a posição *educadora* aparece como a de maior relevância, exercendo grande dominância sobre as demais.

#### 6.1.1. D1 – Interpelações e a negociação com as normas de gênero

Clarice afirma ter se reconciliado consigo mesma, com seu gênero, na juventude, após uma infância em que sentia vergonha de quem era – à medida que seu jeito, sua apresentação estética eram sempre alvo de julgamentos e olhares. Hoje, não esconde ser lésbica em nenhum contexto ou relação dos quais participe. Até no espaço profissional, ela sustenta essa posição: “banco ser demitida ou me demito, como já fiz” (Clarice, E1).

## *Antes*

### *Infância/pré-adolescência*

Antes de se pensar como lésbica, as expectativas que a atravessavam eram em torno do gênero como um todo (não se referia à orientação sexual), cobranças de uma feminilidade que ela não performava: “Eu sempre soube que eu não era igual às outras meninas do meu círculo, porque as pessoas me falavam isso. [...] eu enfrentei uma questão de gênero, porque eu era uma menina que agia como menino” (Clarice, E1).

Essas cobranças eram sentidas, principalmente, na relação com sua mãe: “A minha mãe sempre teve problema com a forma como eu queria me vestir, com a forma como eu agia. [...] E isso me gerou uma sensação de vergonha de mim mesma” (Clarice, E1). Mas essas expectativas a interpelavam também em diversas outras situações, principalmente em interações com outras mulheres. Cobranças das próprias mulheres em torno de seu jeito, seu corpo – por não usar saia, não usar maquiagem etc. –, resumem o que ela chama de uma *feminilidade tóxica*, que lhe causava medo:

Eu sempre tive noção do que hoje em dia eu consigo nomear como uma feminilidade tóxica. Um de meus maiores medos, quando eu era mais nova, era estar cercada de mulheres, só com mulheres. Porque eu imaginava que em algum momento – isso já aconteceu algumas vezes – meu jeito de ser ia virar alvo de conversa. “Tá, mas você não quer usar saia?” [...] eventualmente vão falar sobre ser mulher, fazer unha, sobre “você não usa maquiagem”. Isso acontecia de vez em quando, então eu tinha medo... de mulher. (Clarice, E1)

A noção de feminilidade tóxica trazida por Clarice remete a tema discutido no feminismo, que trata de padrões estéticos e de comportamentos que são impostos às mulheres de forma extremamente normativa e restritiva. Essas normas tornam-se tóxicas pois, com frequência, causam severos prejuízos, como transtornos psíquicos,

dificuldades sociais, além de reproduzirem preconceitos em relação àquelas que não se subordinam a tais padrões. Assim, como Clarice demonstra ter vivenciado, é comum que as próprias mulheres atuem para perpetuar sistemas de opressão umas sobre as outras. Trata-se de mais um efeito perverso do patriarcado, que transforma outras mulheres em inimigas, promovendo comportamentos competitivos, críticos ou mesmo hostis entre si (hooks, 2018).

Entre diversas mulheres que a interpelavam questionando sua inconformidade em relação à feminilidade esperada, Clarice cita, de forma mais pontual, a babá dos irmãos mais novos e uma professora, as quais a teriam colocado em situações desconfortáveis e constrangedoras. Sobre a professora, relata:

Teve uma vez que ela deu presente de Dia das Crianças para todo mundo. Ela deu para os meninos um jogo de dominó e, para as meninas, maquiagem. Aí virou um inquérito coletivo em cima de mim. A professora falou: poxa, mas você nem usa maquiagem, né? Você não gosta de usar maquiagem? Não sei o que... nisso, a turma inteira assim, olhando para mim. Me senti muito mal, cheguei em casa péssima. (Clarice, E1)

E, quando vivia situações como essa, Clarice não encontrava espaço para compartilhar, sentia não poder contar com o acolhimento de sua família, de sua mãe:

Mas também não me sentia confortável para conversar sobre isso com ninguém. Não é uma coisa que eu tinha minha mãe para conversar sobre isso, não. Conversava sobre um monte de coisas... isso, especificamente, foi uma coisa que eu tive que carregar sozinha assim. Até meus 20 anos. Nem com amigos eu conseguia falar sobre. (Clarice, E1)

Para ela, além da dificuldade de não encontrar acolhimento, era difícil também não encontrar um modelo de mulher com quem pudesse se identificar. Ela olhava para

outras pessoas, buscava na mídia, por exemplo. Cita a Cássia Eller que era muito masculinizada e a fazia questionar: “Mas nossa, eu preciso ser assim? Será que eu sou assim? Não, eu não conseguia me enxergar assim desse jeito, sabe? Embora [hoje] eu seja”. Então “Eu fui inventando meu próprio jeito, né” (Clarice, E1). Esse “embora eu seja [masculina]” mostra como pode ser longo e complexo o processo de se aceitar como diferente da norma. Clarice é uma pessoa que se identifica como uma mulher cis lésbica, mas teve que enfrentar questionamentos sobre seu próprio gênero, com base em critérios de feminilidade. Questionamentos que levavam ela mesma a uma negação de seu jeito de ser, de uma masculinidade que, como discutem autoras dos estudos de gênero (Halberstam, 2019) não é um atributo inerente ao sexo biológico, tampouco está necessariamente relacionada a uma identificação com o gênero masculino.

Clarice conta que teve uma infância privilegiada – “tinha casa, não precisava trabalhar, tinha segurança alimentar” – e brincava bastante na rua: “Eu fui criada meio na roça, assim, um ambiente meio de roça. Então eu brincava na rua, subia na árvore, jogava bola, não sei o que, apesar de ter um ambiente meio hostil na rua” (Clarice, E1). Segundo ela, os recados sobre sua inadequação em relação à feminilidade esperada chegavam também dos amigos da rua:

por exemplo, um vizinho, que era amigo da minha família, falou assim – porque eu ficava brincando de pular de uma laje: “Ah, você vai ter varizes, isso dá varizes, pular assim. Mulher com varizes é feio, você não pode ser um moleque. Quando você ficar mulher, você vai se arrepender.” De ter ficado pulando alto? Oi, que pensamento esquisito, não é? (Clarice, E1)

Consideramos importante destacar como até mesmo processos orgânicos, naturais, como as varizes, se tornam fabricações socioculturais, convertidos em signos

estéticos, dispositivos para controlar as ações e o próprio corpo da mulher. Destaca-se mais ainda como essas fabricações invadem, inclusive, discursos e brincadeiras de crianças.

Além dessas cobranças, Clarice relata ter vivido episódios de violência e bullying com amigos, também por apresentar comportamentos que eles consideravam masculinos:

A vez pior que me bateram... foram pessoas muito queridas que me bateram, tá? Elas ficavam cantando “Paraíba masculina”<sup>31</sup> e batendo na minha cabeça [Clarice dá vários tapas em sua própria cabeça para ilustrar a violência que sofreu]. Aí eventualmente virou um soco ou outro. Não que eu não batesse também nos outros... mas nesse [dia] teve um motivo bem específico.  
(Clarice, E1)

Devido às violências e preconceito que sofria, tanto na “*turma da rua*” quanto na “*turma da escola*”, Clarice relata ter sentido uma solidão muito grande na infância – “*porque eu não me encaixava em nenhum lugar direito*”. Com os amigos da rua, conta que não havia conversa. Na escola, era a “*sapatão esquisita*” que morava na roça, enquanto a maioria era “*mais rica*”, vinha de bairros mais valorizados. Nesse contexto, sofria bullying, mas também fazia e era agressiva:

Na rua, eu aprendi a ser muito agressiva, a não levar desaforo para casa. E a galera lá do R. [da escola] era mais trouxa, então eu também era uma pessoa meio desagradável, eu acho. Porque eu fazia muito bullying, até com as pessoas que gostavam de mim, porque esse era o tipo de relação criança-criança que eu tinha. (Clarice, E1)

---

<sup>31</sup> “Paraíba masculina, Muié macho, sim sinhô” é um trecho da letra de *Paraíba*, música de Luiz Gonzaga.

Esse relato demonstra um processo comum entre crianças e adolescentes, que discutimos extensamente em dissertação de mestrado: o “zoar para não ser zoad” (C. B. Moura, 2016, p. 78). Trata-se do uso da agressividade e da negativização do outro como estratégia de negociação, parte de uma busca agonística por um lugar de reconhecimento entre os pares.

Ainda na infância, Clarice relata uma experiência bastante negativa que teve em meio a um processo terapêutico: “um caso muito doido que aconteceu na minha vida. Muito doido de esquecimento, de apagamento mesmo, que até hoje eu não lembro” (Clarice, E1). Embora não se lembrasse dos detalhes, que soube só recentemente pela sua mãe, seu sentimento em relação a esse processo sempre foi de muito desconforto – “eu odiava o cara dessa terapia. Eu odiava... E, nessa época, eu tinha que pegar elevador... eu desenvolvi um medo de elevador” (Clarice, E1). Clarice conta que essa terapia se iniciou após o nascimento dos irmãos gêmeos, evento que, segundo relata, desestruturou a família. Esta ficou, repentinamente, mais numerosa e tendo que lidar com demandas de dois bebês, que vieram sete anos após a segunda filha. Com a justificativa de ajudar a família a superar as dificuldades de adaptação diante do nascimento dos pequenos, a avó resolveu presentear-los com o pagamento de sessões de terapia familiar comportamental. Contudo, embora isso jamais tenha sido dito pelos familiares, a percepção de Clarice é a de que esse não teria sido o único motivo para se pensar em terapia, e sim o incômodo dos pais (e da avó) com a sua *inadequação* em relação à feminilidade esperada, também estava entre as razões, e na pauta da terapia:

Eu não lembrava disso, mas um dia... eu estava contando [para minha mãe]: “nossa, mãe, eu reconheço que foi importante para nossa família [aquela terapia], mas eu odiava ir lá e tal”. A minha mãe: “também, depois do que ele

fez com você, não é?” Eu falei, “mas o que ele fez comigo?” Aí, minha mãe: “Você não lembra? Foi horrível”... Daí fiquei chocada. Ele virou para mim, na frente dos meus pais, e falou assim (eu tinha 12 anos): “Há quanto tempo você gosta de meninas? Eu sei que você gosta de meninas. A gente sabe que você gosta de meninas, pode falar”... E eu não lembro disso. (Clarice, E1)

A única lembrança preservada é de que ficou com “pavor do cara.”. Sua mãe lhe contou que ficou chocada, “mesmo ela tendo problemas com isso”. Contou também que a reação de Clarice foi ficar “muda, não falou nada” (Clarice, E1). E depois disso, não teriam continuado na terapia, porque já estavam mesmo no fim do processo, que tinha um número de encontros determinado.

Apesar de tantas interpelações que a informavam sobre sua inadequação em relação à feminilidade esperada – de mulheres, crianças, terapeuta, entre outras –, Clarice afirma que não tentava se enquadrar, mudar seu jeito de ser, porque, segundo conta, “nem sabia o que tinha que fazer. Eu sabia, por exemplo, que não podia jogar bola... mas [minha vontade de jogar] era muito mais forte do que eu. Não tentava lutar contra, mas tinha vergonha de quem eu era.” (Clarice, E1).

Na infância, a espontaneidade predominava sobre a necessidade de se adequar mas, com a chegada da puberdade, o desconforto cresceu e necessitou encontrar alguns subterfúgios para lidar com os signos do gênero feminino que emergiam em seu corpo: “Aí quando eu comecei a nascer peito, assim... a crescer meu peito, aí eu usava duas camisas pra não usar sutiã. Aham, sei lá, fiquei meio em negação. Mas era mais forte que eu, essa espontaneidade infantil.” (Clarice, E1).

### *Adolescência*

Clarice conta que as coisas mudaram na adolescência, principalmente pela descoberta do rock e das pessoas a ele relacionadas. Seguiu um movimento de “*tentar*



*se encaixar*”, de “*encontrar um grupo*”, em busca de um sentimento de identificação que ela ressentia não ter experimentado na infância:

Aí depois que eu fui me tornando adolescente, eu tentei me encaixar assim, aí eu descobri o rock. [...] o rock salvou minha vida, porque eu entrei para um grupo que a gente usava a mesma coisa, [roupa] larga... [...] Ainda não tinha conseguido ficar com meninas e tal, porém já era um grupo que: “beleza, eu vou passar a tarde inteira lendo”, assumi meu lado nerd, leitora, né? Eu ouvia rock, usava aquelas roupas... Arrumei um grupo que só tinha realmente os excluídos. Ali tinha os que não se encaixavam exatamente, cada um à sua maneira... [...] meninos que eram gays, que já tinham jeito... Aí tinha, tipo, uns poucos meninos que eram pretos na minha escola, que andavam com a gente, o menino que era cadeirante... Então era um grupo... E aí também a gente causava na escola... e era ótimo. (Clarice, E1)

Clarice esclarece que não eram só as roupas largas que a deixavam mais à vontade, mas também atitudes, comportamentos que eram aceitos no grupo e representavam um “escape daquela feminilidade” esperada. Mas, mesmo neste grupo de amigos, ela ainda não se sentia à vontade para falar de seus desejos, não tinha coragem de ficar com meninas: “Não conseguia. Nessa época eu ficava com um monte de menino” (Clarice, E1). Conta que só se apaixonava por meninos que estavam longe, pois, dos que estavam perto, “ficava completamente de saco cheio”. E apaixonar-se por meninos era uma maneira de continuar escondendo o desejo que já sentia por mulheres, como se quisesse controlá-lo: “quando eu me apaixonava por algum menino, aí, essa coisa se acalmava no meu coração”. Quando não estava se relacionando com algum menino, “aí sempre me atraía por mulheres, aí eu ficava muito nervosa e sei lá, ia arrumar alguém [algum menino] para gostar. (Clarice, E1).”

Sobre esses relacionamentos, conta que eram frios – “sem grandes emoções” –, que não se envolvia muito, que seu sentimento era de que estava perdendo tempo: “Eu queria estar trocando ideia com a turma, estou aqui beijando esse cara, entendeu? Tipo, está todo mundo ali se divertindo, dançando, e eu aqui, beijando esse cara, porque eu estou fazendo isso?”. Em sua análise, Clarice acredita que fazia isso porque todo mundo beijava pessoas e “não queria ser a pessoa que não fica com ninguém”. Conforme explica, essa é uma leitura que faz hoje de seu passado, à época ela se sentia envolvida, mas percebeu a diferença clara quando ficou com mulheres, quando sentiu que “era aquilo” (Clarice, E1).

Em sua análise, a adolescência era “uma luta”, pois sentia uma cobrança social em relação a relacionamentos e sexualidade que “batia, assim, lá dentro mais” (Clarice, E1). Essa luta não era compartilhada nem mesmo com a mãe, pois sentia que não podia contar sobre as “coisas do coração” (Clarice, E1). Clarice conviveu, então, com um sentimento de “inadequação”, de “ser diferente” que, conforme relata, buscava esconder inclusive de si mesma, até ler o livro “O mundo de Sofia”, que foi um marco em sua trajetória:

Aí, com 14 anos, eu li o mundo de Sofia. E aí eu falei assim: “putz, tá, eu não posso mais esconder quem eu sou, [...], é isso mesmo” e tal. Ainda com muito drama, mas a primeira vez que eu resolvi pensar sobre isso, foi com 14 [anos]. Aí eu demorei a amadurecer isso, mas só quando eu beijei uma mulher que eu falei assim: “não, beleza, é isso então, não sou hétero.” (Clarice, E1)

### *Universidade*

E foi com 20 anos que Clarice começou a se relacionar com mulheres. Já estava na faculdade e considera que estar no ensino superior a ajudou muito, pois saiu

“*daquele mundinho de família, bairro e tal*”. Explica que, a partir da primeira relação – sexual, principalmente –, pôde liberar

uma coisa que estava represada dentro de mim, sabe? Aí, a partir desse momento, parece que eu pude liberar... para falar assim, sei lá, “eu posso fazer o que eu quiser do meu futuro, da minha vida”, sabe? “É possível ficar com uma mulher? É possível. É, foi bom, aconteceu e foi legal. Foi melhor! Senti mais prazer, me diverti mais”. Então, parece que eu estava esperando isso acontecer para me autorizar. (Clarice, E1)

Interessante pensar na importância do corpo nesse processo que ela descreve como uma sensação de libertação, uma percepção de concretização de algo que antes ela já sentia, mas era motivo somente de medo e vergonha. Foi ao se entregar a seu desejo por uma mulher, ao se entregar para outra mulher, que ela parece ter se sentido, pela primeira vez, protagonista de sua trajetória, da construção de um futuro que lhe faça sentido.

E foi a partir do relacionamento com uma mulher que Clarice reuniu a coragem necessária para se aceitar e se declarar lésbica. Conforme relata, começou também a experimentar novas coisas com o corpo: *dreads* nos cabelos<sup>32</sup>, até mesmo saia.

E [na juventude] foi quando aprendi de fato a fazer sexo, conheci o orgasmo. No começo me senti bastante insegura porque eu não sabia se eu estava indo bem e tudo e tal, mas depois, por exemplo, quando eu comecei a namorar A.<sup>33</sup>, a gente foi construindo junto assim, né? Eu aprendi que isto existe: de ir

---

<sup>32</sup> Dreads são um estilo de cabelo em que os fios são agrupados em pequenas seções ou cordões, que podem ser feitos, por exemplo, de tranças, torção ou enrolamento dos cabelos.

<sup>33</sup> A. se refere ao nome da namorada de Clarice naquele momento. Letras maiúsculas serão utilizadas dessa forma como padrão, para suprimirmos o nome das pessoas, garantindo seu anonimato.

construindo sexo, de ir evoluindo, mudando... entendi essa dinâmica de casais.

(Clarice, E1)

Foi aí também que Clarice começou a se envolver “*de verdade*”, experimentou paixões intensas, e conheceu também as decepções – “*comecei a me fuder, a cobra começou a fumar*”. Com isso, começaram também seus questionamentos relacionados ao “*amor romântico*”, que não lhe cai como algo positivo, e, sim, como um produto do patriarcado.

Sobre o processo de se declarar como dissidente sexual para as pessoas conhecidas, Clarice destaca as dificuldades que enfrentou na relação com os pais. Declarar para os pais que estava se relacionando com mulheres foi, em suas palavras “a última grande barreira” e “a reação deles foi pior do que eu achei que fosse ser” (Clarice, E1). Apesar de já ter começado a se declarar para seus amigos e contar para algumas pessoas de mais confiança, ela tinha medo de se expor, pois estudava na universidade onde o pai, que era muito católico – “*carola*”, trabalhava. Em sua análise, ele teve dificuldades, mas ficou em silêncio.

Da mãe, chegou a ouvir “*ah, deve ser só uma fase – muito em negação assim.*”. Em seu relato, parece tentar destacar que não teve agressividade, pois não foi expulsa de casa, como acontece com muitas pessoas: “Com outras pessoas é muito pior nesse sentido. Quantas pessoas têm que sair de casa? ‘Nunca mais quero te ver’ e tal... Comigo, foi só “ooh, estou muito mal, estou triste, decepcionado com você.”. Na semana seguinte, já estava melhor” (Clarice, E1). Apesar disso, ainda que não reconheça uma violência sutil que, para nós, parece presente nas reações dos pais, Clarice reforça que este foi o momento mais difícil – “para mim, o que pegou mesmo foi essa coisa com meus pais, com o resto nunca me importei muito” (Clarice, E1). Conta ainda que, mesmo depois da conversa, demorou para ficar à vontade a ponto

de, por exemplo, apresentar uma namorada: “Mas até chegar num ponto de eu apresentar uma namorada para a família, demorou um pouco mais, porque eles também não queriam assim tanto, né? Mas demorou mais uns aninhos assim, mas depois ficou... Caiu na rotina, está tudo bem. Mudou tudo”. (Clarice, E1).

### *Hoje e as transformações até aqui*

A relação de Clarice com os pais parece ter se transformado bastante, tendo hoje muita importância e proximidade. Conforme conta, ela sente que ser lésbica é, inclusive um fator de aproximação:

minha família já falou várias vezes que tem orgulho de mim, pelo fato, inclusive, de eu ser lésbica... minha mãe um dia estava comigo em uma manifestação e viu o [grupo do projeto] Mães pela Diversidade e saiu correndo [gestos de gritos e animação]: “eu também sou uma mãe pela diversidade! Minha foto oficial com minha mãe é uma foto nossa com um arco-íris. E a minha irmã lá do Rio sempre posta e “ah, tenho muito orgulho de você”. Então, aproxima... eu acho que faz deles pessoas melhores e eu fico feliz por isso. (Clarice, E1)

Para Clarice, entender-se como lésbica transformou – “*totalmente*” – sua relação com o gênero que lhe foi atribuído, e com as demandas e expectativas sociais sobre ele. Apesar de não saber exatamente quando começou a sentir essa mudança, afirma que a mudança de cidade, para São Paulo, intensificou ainda mais esse processo, pois lá sente que pode “*ser o que quiser*”. Utilizando, como exemplo, a diversidade de estilos das pessoas, explica que

Em São Paulo, é bem diferente do Rio, né? Onde eu vivi a vida toda. Aqui em São Paulo tem uma diversidade imensa, assim, é... de possibilidades e maneiras de se vestir. Aqui meio que se foda, posso vestir qualquer coisa que

eu quiser. Está tudo bem. Está tudo certo... inclusive, dá para se vestir super bem e super chique, e dá para se vestir, tipo assim, toda lanhada... você vai sair, você vai achar um grupo, você vai achar um lugar para ir, vai estar tudo bem. Ninguém se importa. Você vai cortar o cabelo em casa, e se o cabelo ficar torto, vai todo mundo achar ótimo. (Clarice, E1)

Seu relato demonstra a importância de adotar um estilo estético próprio como parte de um processo que ela mesma nomeia de reconciliação com seu gênero: “eu pude descobrir coisas que eu achava mais legal. Pude experimentar algumas coisas e tal, de roupa... [...] aí eu fui me reconciliando/me aproximando, assim... e ficando bem mais tranquila com o meu gênero” (Clarice, E1). Suas respostas, em diferentes momentos, revelam as roupas e o estilo como uma extensão do corpo, ou seja, como parte de uma apresentação estética de si que serve ao processo de fazer o gênero (Bento, 2006; Butler, 2003; Preciado, 2014) ou, neste caso, de refazê-lo. Roupas, acessórios, estilo de cabelo, entre outros fatores, têm importante papel no ato de se enunciar no mundo público, na relação do *self* com o mundo externo, com os outros.

Nessa sequência narrativa, as análises de Clarice demonstram, também, os processos que possibilitaram uma importante transformação na sua negociação com as normas gênero. No seu caso, não se trata de uma mudança de identidade de gênero, mas da descoberta de que pode ser mulher, ainda que de outra forma que não aquela imposta pela norma, pelos valores sociais. E, como vimos argumentando nesta tese, esta é uma transformação que desencadeia outras importantes mudanças subjetivas, transformações na própria organização do *self*.

E, neste processo de passar a se sentir bem consigo mesma e se anunciar, Clarice aponta também para o anonimato, que o viver em um grande centro urbano no qual se é desconhecida permite, como um importante facilitador dos processos

subjetivos em torno do seu gênero: “De qualquer maneira, assim, no Rio, conhecia muita gente. Por ter sido criada lá, estava sempre cercada de gente conhecida... Aqui [em SP] tem um anonimato também. Que é muito interessante, que é duro, né? no começo, mas é muito interessante.” (Clarice, E1). A importância do anonimato indica, para nós, o poder que as relações pessoais e as expectativas dos principais atores têm no direcionamento, inclusive, no constrangimento das negociações com a norma de gênero e com seu próprio corpo. Afastar-se de algumas relações parece uma forma de libertar-se de expectativas que limitam e, com isso, de novas possibilidades de maneiras de se apresentar ao mundo.

Somando-se à mudança de cidade, Clarice fala também do papel da passagem do tempo, das mudanças que aconteceram nela e no mundo:

Porque, de fato, quanto mais tempo passa. Porque eu mudo... e o mundo muda, né? [...] e a gente vai tendo uma outra proporção das coisas. [...] agora, quando estou no meio de mulheres, como eu falei que eu tinha medo antigamente, eu acho ótimo. Tipo, eu fico na academia e na academia é assim, né: As professoras, está todo mundo ali preocupadíssimo com o corpo, preocupadíssimo com você, com estética, com roupa... que eu fico lá: “ó, e gente, eu não depilo há meses, olha a minha perna, tudo pelo... Estou nem aí”. Sabe, tipo “ai, ai, celulite, não sei o que”... eu falei: “e, gente, celulite é uma delícia. Se o cara fala que não gosta de celulite, oh, oh, fora!” (Clarice, E1)

Exemplificando ainda o papel do tempo no processo de tornar-se mais “cabeça aberta” (Clarice, E1), Clarice cita a importância de trabalhar com a juventude, como se essa relação lhe permitisse entrar mais em contato com as mudanças culturais, com um “tempo atual” em que a resistência às expectativas sociais e às normas de gênero lhe parece mais possível:

Assim, e eu trabalho com a novíssima geração, que são pessoas que estão se importando muito menos, e têm a cabeça muito mais aberta... muito mais tranquilo. Isso faz diferença. Que é trabalhar com a juventude, apesar de a gente estar num crescente conservadorismo, e que muitas crianças, muito jovens sejam super conservadores e tal – tem isso da igreja tal, lá no bairro onde eu trabalho. É... mas a maioria... Por exemplo, eu tenho uma turma que é um 9º ano, eles têm 14 [anos]. E eles... O líder da turma é um menino super gay, assumidíssimo, com muitos trejeitos... os [outros] meninos são do funk... ele é o líder. Dois meninos héteros pegadores... Ele é o líder de todo mundo, entendeu? [...] Coisa que a gente jamais veria na nossa época, né? (Clarice, E1)

Como é possível perceber em seus relatos, essa maior tranquilidade e a *reconciliação* consigo mesma, com seu gênero, aparece bastante na relação com o corpo: veste-se como quer, está mais à vontade com os pelos das pernas, celulites etc. Essa reconciliação não aparece somente no uso das roupas, mas também na resistência a um padrão de beleza, ou seja, a demandas estéticas que recaem sobre o corpo das mulheres, que estão relacionadas com a performatividade do gênero feminino (Butler, 2003). Assim, quando ela se permite não atender a essas expectativas, não se esforçar tanto para se encaixar nas demandas da feminilidade, sua relação com seu corpo e o uso estético de seu corpo se transformam. Assim, a forma como se anuncia ao mundo se transforma e, com ela, o próprio *self*.

Embora, conforme demonstra abaixo, Clarice siga sendo interpelada por demandas de feminilidade, ela não as incorpora da mesma forma que em outros tempos, apresentando agora posicionamentos de resistência. Ela cita uma situação que vivenciou no grupo de ayahuasca, quando um frequentador pareceu se incomodar com o fato de ela não ter o costume de usar saia:



E outro dia, aconteceu recentemente, que eu achei muito engraçado. Tinha um cara lá no grupo que eu frequento – ele saiu do grupo, eu acho.... Eu estava lá um dia, estava organizando as coisas para começar o ritual. Ele falou assim, “ô, Clarice [a chamando]”. Eu já fico meio puta quando me chamam, né? Tipo, “vem você, R”. [Ele diz] “Você não é muito de usa saia, né?”. Eu falei: “ah, você também, não.” (Clarice, E1)

Sua narrativa demonstra, para nós, seu posicionamento dominante atual, marcado pela resistência ativa às expectativas sociais que cobram dela a adesão a uma feminilidade normativa. De todo modo, não é um processo livre de ambiguidades e medo, principalmente quando envolve situações relacionadas aos contextos nos quais Clarice participa a partir da posição de *self* que lhe é mais cara, a *educadora*. Seu temor parece relacionado ao risco e às vulnerabilidades que a configuração do seu *self* pode trazer às projeções de futuro e à própria continuidade da carreira como professora. Para explicar seus medos, Clarice relata uma situação vivida em uma escola em que trabalhava como professora. Como esta é uma experiência recente e parece ainda muito forte para ela, optamos por trazer o relato na íntegra:

É uma família que teve preconceito. [...] Eu trabalhava numa escola democrática também. [...] Foi num grupo de crianças, tinham de 7 a [...] uns 11, 12 [anos]. Sim, era um grupo misto, assim, de crianças e a gente estava lendo um livro juntos. Aí era história de uma guitarra e uma batata. E elas se casavam [conta rindo]. Aí uma das meninas mais velhas, falou assim: “ela é lésbica. Elas são lésbicas?” Aí o novinho perguntou, o que são lésbicas? Ela falou, “são 2 mulheres”. Eu falei, “gente, é uma guitarra e uma batata, não são 2 mulheres” [rindo bastante]. Era mesmo uma guitarra e uma batata na história, bem louca. Aí eu falei assim “gente, é, lésbicas [num sentido de “o que é que

tem”?]” Esse menino ficou assim “ah, nossa! eu acho que eu nunca vi”, não sei o que... Aí eu falei: “viu, P. Ó, por exemplo, a M., que é outra pessoa deles, ela é casada com o E., certo? Certo. Eu tenho minha namorada, que é a L. Eu sou lésbica, a M. é hétero. E hoje, inclusive, é por isso que você lembra o dia, é 28 de junho, o dia que a gente celebra que existe essa diversidade... tal beleza, galera? Vamos voltar para o texto, bora: Bora.” Foi isso, exatamente isso... Chegou uma mãe lá, chiando... mãe de uma menina que não falou nada... falando um monte, falando um monte. E não para mim, falando para todos os outros educadores da escola. Sobre isso, e eu me senti. Assim... questionada num lugar muito profundo que é o meu lugar de educadora.... [...] Então, é totalmente desconsiderada nas minhas ações como educadora tal. E a escola, a dona da escola falou assim: “se você puder não falar um pouco sobre isso com as crianças e tal durante um tempo para ver se ela se acalma”... aí eu falei, “eu só toparia não falar durante um tempo com as crianças. Se a gente fizesse um plano estratégico e que nesse plano faça parte passar um tempo sem falar com as crianças, porém, uma outra pessoa vai falar com a família, porém não sei o que... sei lá, vamos pensar junto com uma equipe. Se fizer parte de um plano estratégico, eu faço o que for de um plano assim de equipe”, né? Eu falei para essa dona da escola, eu falei, “porque nem você nem eu, a gente não sabe como lidar com uma situação dessa... Uma das famílias mais atuantes na escola e não sou eu nem você que vai saber, é a gente. Junto com o grupo, a gente vai tentando juntos como equipe. Que são pessoas muito boas e tal”... Nunca aconteceu nenhuma conversa com a equipe sobre isso. (Clarice, E1)

Consideramos importante destacar que esse relato apresenta, antes de tudo, uma situação clara de interferência da escola, e das famílias, sobre a liberdade de

cátedra, princípio constitucional e liberdade inviolável, especialmente quando se fala em educação democrática. Uma questão que se coloca, por exemplo, é se essa interferência ocorreria caso a explicação dada por Clarice tivesse partido de uma pessoa cisgênero heterossexual. É possível que esta tenha se tornado uma situação polêmica exatamente por ter envolvido uma pessoa que se declara como lésbica, e que, por isso, convive ainda com diversos cerceamentos e preconceitos (Maciel, 2015).

Clarice conta que ficou muito abalada com essa situação, sentindo-se desamparada com a falta de apoio da escola. O caso agravou um quadro de depressão que ela já estava vivendo por conta da pandemia. Sua dor passa pela subtração das oportunidades pessoais e profissionais que o preconceito de gênero pode lhe impor; pelo sentimento de que, mesmo sendo uma boa educadora, amando e se dedicando à educação das crianças, muitas pessoas vão desmerecer seu trabalho e a enxergar somente como uma lésbica, e de forma negativa: “sou “só” uma lésbica, não sou uma pessoa, não sou educadora. Eu não sou um profissional, não sou. Eu vou ter que passar por esse crivo antes.” (Clarice, E1). Em outro momento, ela também desabafa: “Às vezes eu sinto que eu estou falando alguma coisa. Eu não sou um ser humano falando alguma coisa, sou uma lésbica falando alguma coisa. [...] A pessoa não está me vendo com uma pessoa. Eu imagino que as pessoas pretas também sintam desse jeito.” (Clarice, E1).

O aspecto mais negativo presente nessa situação, e que a magoou muito, foi “a inatividade da escola”, pois este “é um espaço de educação”, de onde “você espera ação” (Clarice, E1). Clarice explica que a reação que esperava ocorrer na instituição não seria retirar aquela pessoa, sua família, da escola, mas que se enfrentasse o assunto do preconceito de forma processual, como uma equipe. Para nós, esse relato apresenta

uma questão importante sobre o papel da escola na formação de sujeitos e na construção de uma sociedade democrática, de uma realidade menos desigual e excludente. Em pesquisa de mestrado (C. B. Moura, 2016), demonstramos como, infelizmente, o projeto pedagógico passa ao largo de questões tão importantes, que deviam ser discutidas e desconstruídas em um espaço que se pretende emancipador. Preconceitos de raça, gênero, classe, entre outros, interpelam cotidianamente crianças e adolescentes, atravessam suas brincadeiras, o bullying e toda a negociação que travam em busca por um lugar de *ser* entre os pares, especialmente na escola (C. B. Moura, 2016).

A inatividade da escola fez, então, Clarice questionar “se as pessoas vão colocar fé no meu trabalho”. Seu medo é que não a vejam como uma profissional de educação competente, mas como “uma lésbica que está com as crianças, entende? E aí eu fiquei com medo de me acusarem de outras coisas, sabe? Aquelas coisas [fazendo referência a discursos preconceituosos que tratam pessoas LGBTQIA+ como pervertidos e criminosos]... começou a me dar pânico assim, sabe?” (Clarice, E1).

Como efeito de todos esses sentimentos, após o ocorrido, Clarice saiu de licença para tratar a hérnia na coluna, fez a cirurgia, e ficou até o final do ano fazendo trabalho remoto, quando, então, se desligou da escola. Ela reforça que a posição *educadora* é a que expressa *o melhor* dela, que está em um ótimo momento na profissão, “*voando*”, “*curtindo muito*”, e que uma situação como essa a faz questionar se vai ser aceita nas escolas. Hoje, trabalha em uma escola grande, “*mais profissional*”, o que lhe passa mais segurança. Não obstante, carrega consigo um medo por se sentir vulnerável, principalmente, quando precisa abordar assuntos como sexismo, gênero e orientação sexual com estudantes. Como abordaremos com mais detalhes no próximo tópico, esse medo, em nossa análise, parece atuar como sombra

(Bastos, 2017), ao nublar sua trajetória de desenvolvimento e sua imaginação do futuro. De todo modo, apesar do medo, Clarice continua “falando abertamente para as crianças”, pois acha importante oferecer a elas a pessoa que ela é:

Sei lá, pela diversidade. Eles perguntam para todo mundo: “Tem namorado? Tem namorada?” Por que que eu não vou responder? Né? Eles merecem saber que eu sou flamenguista, sou carioca, tal, entendeu? Tem um monte de coisa que eu sou. [...] Se todo mundo fala sobre isso [...] podem falar do filho, do marido e tal, por que eu não posso? E porque eu acho importante, como educadora, que eles tenham também uma professora lésbica. Já que eles têm, que eles vejam que isso é uma possibilidade... [...] então, tem um senso de oferecer quem eu sou para a formação das pessoas. (Clarice, E1)

Por fim, perguntamos à Clarice se ela considera que o fato de se identificar e se declarar como lésbica afeta ou transforma sua relação com a cultura e com o mundo de uma forma mais geral. Explicamos que queríamos investigar o quanto sua resistência à norma de gênero afeta sua relação com outros valores culturais. Ela relata que se sente atravessada como um todo por ser uma mulher lésbica, identidade que contraria o patriarcado e suas forças, que a moldam “como uma mulher que vai contra.... [Eu] deveria ser eu, mas o patriarcado [...] me faz ser uma minoria social” (Clarice, E1). O termo *minorias sociais* utilizado pela participante se refere a grupos de pessoas que ocupam uma posição de desvantagem e negativização dentro de uma sociedade, muitas vezes devido a marcadores como gênero, raça, etnia, orientação sexual, entre outros. Não diz respeito a grupos numericamente menores. Muitas vezes, trata-se, inclusive, de maiorias numéricas, como as pessoas negras, que sofrem com um processo de marginalização e opressão estrutural dentro da sociedade brasileira (Santos, 2020). Apesar de representarem mais de 50% da sociedade brasileira,

enfrentam menores salários, baixa representatividade em posições de poder, maiores índices de violência, entre outras desvantagens e injustiças (IBGE, 2022). Conforme citado por Clarice, o patriarcado produz minorias ao impor normas de gênero, e outras, que inferiorizam e marginalizam mulheres e pessoas LGBTQIA+ com base em suas identidades de gênero e orientações sexuais.

De todo modo, para Clarice, ser uma mulher que “não segue o padrãozinho de gênero” certamente pode lhe proporcionar “um olhar empático. [...] Sim, passar por uma opressão ou algumas opressões, pode ajudar, facilitar, mas não necessariamente” (Clarice, E1). Esta é uma reflexão que ela relata ter sobre sua vida, como alguns questionamentos que tem se feito desde o episódio de homofobia que viveu em uma escola, com a mãe de uma aluna: “o que faz uma pessoa ser empática”? Na verdade, eu penso assim, “o que faz uma pessoa ser de esquerda? O que faz uma pessoa votar para o outro? [...] E atuar politicamente para um benefício que não vai ser meu, vai ser do outro?” (Clarice, E1). Sempre preocupada com sua atuação como educadora, questiona-se também:

Que tipo de atuação que eu vou ter com um jovem, com uma criança que vai fazer com que essa pessoa seja um ser que vai agir para o outro, para o meio ambiente? [...] E como é que eu posso fazer a minha atuação política como educadora, ser melhor, por exemplo. Entende? Então isso vai definir os tipos de filme que eu vou ler, o tipo de estudo que eu vou ler, a área, a faculdade que eu vou fazer. Isso move a minha vida. É política de fato, move a minha vida. E eu estou na política dentro desse corpo, dentro dessa pessoa que eu sou. (Clarice, E1)

***Matriz transversal: corpo, sexualidade, relacionamentos e expectativas***

***sociais***

Apresentamos agora a Matriz Transversal de Clarice, com o resumo sobre suas significações quanto às interpelações que vivenciou e sua negociação com as normas de gênero nos diferentes momentos de vida relatados. Essas significações estão divididas nos temas investigados mais diretamente: corpo, sexualidade, relacionamentos afetivo-sexuais e expectativas sociais quanto a gênero e sexualidade.

Com a análise da Entrevista 1 e os ajustes no mapa realizados em conjunto, na Entrevista 2, chegamos a quatro principais momentos da trajetória de Clarice: um momento anterior à adolescência (infância e pré-adolescência), a adolescência, a universidade e o momento atual.

<b>Gênero</b>	<b>Infância</b>	<b>Adolescência</b>	<b>Universidade</b>	<b>Hoje</b>
<b>Corpo</b>	pressão para aderir ao padrão dominante de beleza e feminilidade	Rock - novas possibilidades de enunciação: roupas largas, escape da feminilidade	outras novas possibilidades (cabelo, roupa); atividades físicas (força)	sente-se melhor, mais bonita - cabelo curto, "parei de usar saia"
<b>Sexualidade</b>	Frieza, desconforto com a expectativa de papéis de gênero	algumas experiências heteroafetivas como forma de inclusão no grupo	Primeiras experiências com mulheres, entendimento da sexualidade	"tudo de bom"
<b>Relacionamentos</b>	...	frieza, relacionamentos superficiais, "sem grandes emoções"	Envolvimento mais genuíno, paixões e desilusões	Crescente envolvimento, questionamento do amor romântico
<b>Expectativas sociais</b>	angústia com as demandas de feminilidade, maternidade e casamento	Identificação com os excluídos, mas cobranças ainda pesavam	Resistência às demandas sobre feminilidade; desprendimento	Resistência, subversão: "posso ser o que eu quiser"

Tabela 2 – Matriz Transversal de Clarice

Com esse quadro, não seria possível nem foi nosso objetivo esgotar as questões trazidas por Clarice sobre gênero. Nosso objetivo é apresentar apenas um resumo sobre os principais pontos, de modo a demonstrar com alguma clareza as principais transformações vivenciadas, que ela mesma traduz como um processo de reconciliação. É possível perceber, por exemplo, importantes transformações em sua relação com seu corpo, atravessadas pelos encontros com o *rock* e, depois, na universidade. Destacam-se também importantes mudanças na interpretação das expectativas sociais, que antes eram incorporadas, gerando vergonha, e hoje chegam a ser rechaçadas em função de novos posicionamentos que emergiram em seu *self*, guiados pelo movimento de resistência.

#### **6.1.2. D2 – Percepção de futuro, sombras e imaginação**

*Não me vejo não tendo me assumido*

Nesta subseção, reunimos os relatos de Clarice que abordam expectativas e imaginação que ela tem hoje sobre o futuro, e as que ela tinha no passado, antes de se declarar lésbica. Apresentamos também as possíveis sombras (Bastos, 2017) que atuam em sua trajetória atual de desenvolvimento.

Quando perguntamos sobre o que pensava sobre futuro, no passado, antes de passar a se declarar lésbica, Clarice revela que imaginar o futuro era uma tarefa “angustiante”, pois sentia-se “obrigada a casar com um cara, [...] batia uma coisa ruim [...]... não era um sonho, era só um vou ter que” (Clarice, E2). Conta que, enquanto as colegas viviam esse sonho de casamento e sonhavam também com uma festa de quinze anos, ela “queria muito fazer 18, para poder sair de casa e morar sozinha por um tempo” (Clarice, E2). Em sua análise, esse sonho estava relacionado a uma busca de se relacionar positivamente com aquela solidão da infância, e também com um incômodo com sua família numerosa dividindo a mesma casa.



Segundo relata, no início (na infância), sua imaginação não passava por questões de trabalho, carreira, não ficava se vendo bem sucedida, nada disso. Era sempre em torno do casamento heterossexual, da constituição de uma família, como se tivesse que se adequar àquelas expectativas sociais, como se o sonho fosse dos outros, sobre ela: “Imaginava casada com um cara nos moldes mais ou menos dos relacionamentos que eu via na minha família, e grávida. [...] eu ficava ‘um dia eu vou engravidar’. E eu não quero engravidar, não tenho a menor vontade.” (Clarice, E1). Seus relatos demonstram como a norma e as expectativas sociais que vão produzindo os gêneros, desde a revelação do sexo do bebê, como discutimos anteriormente (Bento, 2006), fabricam também os sonhos e a imaginação das crianças, inclusive limitando suas possibilidades.

Nessa reflexão, a questão da maternidade se destaca nas reflexões de Clarice, que conta já ter refletido bastante sobre o assunto, e vivenciado algumas transformações. Quando mais nova, ao mesmo tempo em que se imaginava sendo mãe, ela pensava: “*eu não sou mulher o suficiente para ter um filho*”. Clarice explica que esse pensamento vinha daquele desencaixe em relação à “*feminilidade tóxica*”, de onde partia também

uma coisa de gerar filhos na época, né? Nos anos 90 era, assim, muito romantizado... essa coisa que hoje em dia galera, já desconstrói um pouco, né? Mas na época era muito assim: “porque é a coisa mais maravilhosa que vai acontecer na sua vida e você está incompleta sem isso”... [...] esse era um discurso hegemônico, e hoje em dia ainda é, mas na época não tinha nenhuma voz contra, falando assim: “tudo bem se você não quiser ser mãe”. Então, para mim isso não era uma possibilidade... [...] E aí... depois eu comecei a querer

ser mãe mesmo. Depois de adulta eu falei assim: “quero ser mãe, quero ter filhos, sim.” (Clarice, E2)

Ela explica que durante um tempo, desejou, então, ser mãe; mas hoje ela entende que esse desejo foi construído pela pressão social que a mulher sofre em nossa sociedade para cumprir um papel reprodutivo. Afirma ter compreendido, portanto, não ser este um desejo seu.

Na adolescência, a imaginação do futuro deixou de se restringir à angústia pela pressão de casar e ter filhos. Clarice conta que já pensava com mais naturalidade “eventualmente vou achar alguém que eu gosto e que goste de mim”, embora se achasse “muito bosta, muito feia” (Clarice, E2). Foi também nesse momento que começou a imaginar questões relacionadas a profissão – pensava em cursar Ed. Física, e também na possibilidade de ser professora, acadêmica. Começou a entender que sua área de interesse era Humanidades. “Aí depois eu vi que eu gosto mesmo é de estar com a molecada” (Clarice, E2).

Já sobre o futuro tal qual imagina hoje, Clarice diz ser “bem bonitinho” e descreve: “ficar velhinha”, [...] ter um trabalho menos físico. [...] Gostaria muito de me aposentar um dia.... [...] Posso estar casada, posso não estar. Eu gostaria de estar casada. Talvez eu não queira morar sozinha” (Clarice, E2). Clarice conta, então, que já escutou que o que garante uma velhice saudável não é casamento, nem é família, mas uma comunidade – “Gostaria [portanto] de pertencer a uma comunidade. [...] Ter mais tempo para poder estudar, trabalhar em alguma iniciativa solidária. [...] E ser titia. ter amparo e amparar os outros. Trabalhar como psicóloga” (Clarice, E2).

Em busca de investigarmos as sombras que podem estar atuando em sua vida hoje, perguntamos à Clarice, na segunda entrevista individual, como estaria sua vida hoje se tivesse ficado no armário? Ela inicia a resposta afirmando: “Eu não me vejo

não tendo assumido. Eu não me vejo numa realidade onde eu não teria assumido” (Clarice, E2).

Fazendo um exercício, então, de imaginação, mais para responder à pergunta, afirma que “não seria celibatária”, que “provavelmente estaria namorando homens”. Com isso, acredita que “talvez a coisa do amor romântico fosse mais leve na minha cabeça, tivesse mais facilidade de viver a monogamia” (Clarice, E2). Explica que imagina que, se ela se envolvesse menos com as pessoas, com menos projeção, como acha que seria a relação com homens, talvez as relações fossem mais leves. O que ela vê de forma positiva: “Teria suas vantagens. Talvez eu pudesse nem ser feliz, mas vejo um lado bom” (Clarice, E2). Em nossa análise, observamos que essa sua reflexão pareceu inteiramente construída a partir de sua localização e de seus posicionamentos atuais, atravessada, especialmente, por angústias que vivencia hoje. A atribuição de valor positivo a um relacionamento heterossexual imaginário aparece como uma alternativa a seu incômodo com a intensidade dos relacionamentos que tem com mulheres, que já lhe trouxeram sofrimento e decepções. Nessa linha, ela acredita também que, provavelmente, seria mais feminista ainda do que é hoje, devido à necessidade de lutar contra o modelo de relação heterossexual que estaria vivendo. Em nossa análise, essa projeção imaginária de Clarice é construída a partir de seu olhar atual, nutrido de suas histórias de resistência e valores feministas. Em outras palavras, a necessidade de ser mais feminista em supostos relacionamentos com homens, destacada por ela, nos parece relacionada a uma percepção que ela tem hoje dos riscos de submissão e opressão da mulher em um relacionamento heterossexual, contra os quais deveria resistir ativa e cotidianamente.

Buscando investigar, então, possíveis sombras que atuem de forma negativa, ou seja, se haveria alguma coisa específica que não quer pra sua vida, que não quer ser, e que orienta as suas escolhas, Clarice conta:

Quero ser uma pessoa muito antenada no momento político coletivo. [...] Não quero ser uma pessoa anacrônica, ter um pensamento anacrônico. [...] Se eu era uma pessoa que fazia piada homofóbica, machista, racista... hoje em dia, quero ser diferente. Isso orienta minha prática diária, as palavras que saem da minha boca. O cuidado com o tipo de aula que eu dou. (Clarice, E2)

Clarice parece se referir aos preconceitos que ela mesma vivenciou, e vivencia, como sombras que orientam suas escolhas, seus posicionamentos políticos e, até mesmo, sua atuação como educadora. Mas ora essas sombras parecem promotoras de posicionamentos de resistência, ora elas parecem assombrá-la de forma negativa, provocando medo e restringindo suas possibilidades. Conta, por exemplo, que experimenta um medo constante de voltar a sofrer preconceito em sua vida profissional. Na escola em que ela trabalha atualmente, por exemplo, já surgiu em sala uma conversa sobre machismo e transexualidade. Clarice não se esquivou, ela falou de assédio e explicou aos estudantes o que seria a transexualidade, buscando naturalizar a conversa, mas afirma que segue convivendo com o medo:

Outro dia eu estava em sala de aula, no sétimo ano que é a galerinha de 11, 12 [anos]. Aí um menino falou uma coisa super machista e a gente parou a aula e falou sobre machismo. Aí eu perguntei para as meninas se elas já tinham sido assediadas na rua com esse tipo de fala que o menino fez, e todas já tinham sido. Com 11 aninhos e tudo! [...] Aí [no meio dessa conversa] surgiu uma questão de transfobia... [...] Aí eu tive que falar [explicou o que é trans]. [...] Aí, beleza. Aí tem uma menina trans lá na escola que é a A.. Aí falaram dela,

ah A.?! Rolou (aquele alvoroço) [...]. Eu lidei com a situação, fina, lindamente. Falei de machismo, falei de transfobia... [...] Tipo assim, ótima. [Mas] Saí de lá, aí baixou a T. P. (escola do caso anterior) em mim. Saí de lá e falei, puta que pariu, vai dar merda, vão falar com a família. Aí começou a me dar assim... (expressão de medo, tensão). Por quê? Porque uma pessoa qualquer falando sobre isso, tudo bem, né? Agora uma sapatão falando sobre isso? Não necessariamente está tudo bem. (Clarice, E2)

Diante do medo, Clarice diz ter procurado o coordenador para contar o ocorrido e, dessa vez, contou com o apoio dele:

É uma escola muito mais profissional. Maior, não tem tempo para papagaiada de familinha, não precisa ficar pajeando cliente. [...] E ele me garantiu que estava tudo bem. Consegui ficar tranquila, mas foi um momento em que o armário... passei medo. A sombra funcionando para bem e para mal. (Clarice, E2)

Se considerarmos a imaginação como um processo que possibilita a construção de novas perspectivas e caminhos, tendo um importante papel, inclusive, na atuação de docentes (Araújo & Borges, 2020), precisamos refletir sobre os limites impostos à imaginação de sujeitos LGBTQIA+, e à sua atuação no contexto educacional. Como vimos, quando Clarice imagina sua carreira no futuro, é sempre assombrada pela possibilidade de vê-la prejudicada ou até mesmo interrompida pelo preconceito, pelos discursos que atribuem menos valor ao corpo lésbico e, com ele, ao que ela tem a dizer. É possível que essas sombras paralitem a imaginação e a ação dos sujeitos, levando muitos à desistência. Contudo, Clarice segue se posicionando, transformando-as em potência, em resistência catalisadora de desenvolvimento. Como vimos, ela considera, inclusive, que sua persistência contribui para o desenvolvimento

também dos estudantes, ao conviverem com a diversidade, ao verem a dissidência sexual ou de gênero como uma existência possível. Por esses motivos, mesmo carregando o medo, ela é categórica: “Eu de fato não volto pro armário. É uma opção política” (Clarice, E2).

### **6.1.3. D3 – Atores e *relações* pessoais/sociais**

Apresentaremos agora o mapeamento das principais relações pessoais de Clarice e como o processo de se declarar lésbica foi atravessando essas relações e suas transformações. Interessa-nos aqui visualizar a organização do *self* em cada momento identificado, e suas transformações, apontando, dessa forma, para mudanças desenvolvimentais.

#### ***Filha***

Após um difícil processo de se declarar como lésbica para os pais, com terapia e muitas conversas ao longo do tempo, Clarice descreve sua relação atual como muita próxima e importante: “Ligo pros meus pais e pros meus irmãos quase todos os dias. Tem um esforço mesmo” (Clarice, E2). Em sua análise, o fato de ter se declarado lésbica atua hoje, inclusive, como um dos fatores de aproximação da filha com os pais – “minha família já falou várias vezes que tem orgulho de mim” (Clarice, E2). Esta relação, que já foi uma das responsáveis por lhe imputar vergonha de si mesma, passou por importantes transformações que a tornaram, hoje, um espaço de afeto e acolhimento. Como vimos, não foram transformações automáticas, ou seja, não aconteceram com a simples passagem do tempo. Elas apontam para mudanças desenvolvimentais nos pais, especialmente na mãe de Clarice, desencadeadas por diversos outros fatores que contribuíram para um provável desejo de compreenderem e de se aproximarem de sua filha lésbica.

Outros fatores que contribuíram também para a aproximação da *filha* com os pais foram, em sua análise, sua saída de casa e afinidades profissionais e políticas. Hoje, especialmente com a mãe, Clarice compartilha bastante, inclusive, sobre seus relacionamentos com mulheres.

Embora não veja dominância atualmente da posição *filha* sobre as outras posições, Clarice reconhece que os pais são professores universitários e, por isso, algum papel devem ter tido na escolha de sua carreira de educadora: “É só um detalhe hoje, mas já deve ter sido influenciada, né?” (Clarice, E2).

Na infância, a posição de *self filha* aparece mais distante dos pais, apesar de apresentar grande importância subjetiva e exercendo dominância sobre outras posições, especialmente sobre a *irmã*. Como vimos, a relação com a mãe, especialmente, era muito atravessada pelas cobranças em torno da feminilidade, o que lhe trazia sofrimento e provocava um distanciamento entre elas. Já o pai, embora não cobrasse adequação em questões de gênero era, na análise de Clarice, muito fechado. Com o passar do tempo, na adolescência e na juventude, essa relação foi ficando ainda mais distante, e a *filha* foi perdendo importância e dominância, até as transformações que levaram à configuração atual.

### ***Irmã***

A relação de Clarice com os irmãos está também mais próxima hoje, e é muito mediada pelos sobrinhos, o que coloca as posições *tia* e *irmã* em uma constante troca. Conforme relata, o processo de se declarar para os irmãos foi “mais tranquilo” do que para os pais, e ser lésbica a torna “uma tia mais legal” (Clarice, E2). O irmão parece ter tido alguma dificuldade, no início, mas Clarice acredita que isso se deveu, principalmente, ao término dela com um namorado de quem ele gostava muito. Da

irmã do meio, ela já era mais próxima desde a adolescência em razão de idades mais próximas e afinidades musicais.

### *Analisanda*

Um ator que aparece somente na infância, mas com bastante importância no relato de Clarice é o *terapeuta* e, com ele, a posição que nomeamos de *analisanda*. Como vimos, a experiência que teve quando criança em um processo de terapia oferecido pela avó, quando do nascimento dos irmãos gêmeos, foi extremamente desconfortável e, até mesmo, traumática, tendo levado, inclusive, ao esquecimento. Em sua análise, o incômodo dos pais (e da avó) diante de sua *inadequação* à feminilidade socialmente esperada foi um dos fatores que os levaram à terapia, e foi, inclusive, pauta de conversa naquele espaço. De forma bastante inadequada, conforme vimos em seus relatos, o terapeuta a interrogou afirmando que ela gostava de meninas, conversa que teria partido dele, sem qualquer outra motivação. Essa experiência, conforme relata, criou nela um “pavor do cara.” e impactou de forma bastante negativa até mesmo a mãe, que ainda tinha “problemas com isso” (Clarice, E2).

Vale destacar, fazendo referência novamente à posição de *filha*, que foi em uma conversa recente com sua mãe que Clarice foi lembrada dessa história. E, conforme destaca, “foi uma conversa de muito carinho, [...] de muito entendimento... assim, de eu falar: pô, mãe, é tão melhor a vida com você desse jeito. Então, foi uma conversa ao mesmo tempo dura, mas foi uma conversa de declaração de amor, sabe? Uma pra outra. Foi bem legal!” (Clarice, E1). Essa conversa, como vimos, ilustra, para nós, a transformação pela qual passou a relação de Clarice com os pais, principalmente, com a mãe.



***Religiosa: da católica à espiritualizada***

Criada em família cristã, Clarice contou com a posição de *self católica* durante infância e adolescência. A igreja lhe trouxe amizades que foram importantes: “*foram amigos* muito importantes... assim, na minha adolescência. Turma do forró que a gente saía junto tal”. Clarice conta que essa posição começa a perder importância, primeiro por “discordâncias políticas, discordâncias de interesses... eu queria sair para a balada, igreja é chato. eu tocava na banda... eu gostava muito de tocar, só que para tocar tinha que ir à missa [e ri]... aí eu descobri o rock e tal”. Depois, foi entendendo que “então, não sou da igreja, nem vou ser aceita, imagina? vou pra lá, não posso nem comungar...”. Com isso, o afastamento foi se intensificando conforme foi se entendendo e se declarando como lésbica: “talvez tenha sido uma desculpa para terminar de me afastar assim de algumas pessoas de um de um universo, na verdade” (Clarice, E1).

Dado o afastamento do templo e da comunidade cristã na qual esteve inserida, a posição *católica* foi, então, desaparecendo, e, mais recentemente, emerge a posição *espiritualizada*, que é importante para ela, como vimos. Clarice reconhece que ser lésbica contribuiu, portanto, para que procurasse uma espiritualidade onde ela caiba inteira:

Porque eu nunca senti que num ambiente cristão eu poderia exercer uma espiritualidade completa. [...] Então me fez procurar uma espiritualidade onde eu possa tudo que todo mundo pode. Ou se eu vou numa gira de umbanda, que volta e meia eu vou também, eu sou atendida como todo mundo é. Então, para mim seria impossível ser cristã, viver num ambiente cristão... [...] preciso achar um lugar onde estou inteira. [...] E exercer a espiritualidade em um ambiente coletivo (Clarice, E1)

### *Prima*

No processo de se declarar lésbica, Clarice destaca duas pessoas que “ajudaram muito”: uma prima e uma tia (paternas). A prima sempre foi muito sua amiga, e a tia é “uma das grandes referências da minha vida, [...] ela é a grande matriarca da família” (Clarice, E1). Entre os mais velhos, foi a primeira também com quem conversou sobre sua orientação sexual. Clarice a procurou, pois estava muito preocupada com a reação dos pais quando contasse a eles, e buscava seu apoio, que veio em palavras, como: “é isso, não tem jeito, você vai falar, eles vão ter dificuldade, vai acontecer, mas vai ficar tudo bem. Você não está desamparada. É assim, qualquer ruim de tudo, não está desamparada, mas não vai dar ruim.” (Clarice, E1).

Clarice fez questão, então, que a posição *prima* estivesse no mapa e bem próxima à *tia* e à *prima*, para representar a importância do apoio que recebeu delas, a maior proximidade dessa relação em comparação a todas as outras.

### *Ativa/esporte*

Desde nova, Clarice se interessava por esportes e atividades físicas. Na juventude, emergiu a posição *esportista*, que tinha significativa importância e dominância, e trocava influências e contextos, especialmente, com a *amiga*, a *estudante* e a *namorada*. Atualmente, como vimos, essa posição passou por transformações e recebe o nome de *ativa*, pois se relaciona muito mais ao não sedentarismo, por um cuidado com a saúde, que se tornou necessário após a cirurgia de coluna a que se submeteu.

### *Amiga*

Uma posição de *self* que passou por importantes transformações na trajetória de Clarice foi a *amiga*. Como será possível observar, ela passou da *solidão*, para um

papel central positivo (do *rock* à *sapatão*) até alcançar, na configuração atual, um espaço menos relevante.

A *amiga* aparece inicialmente com grande relevância em seu relato sobre a infância, mas de forma negativa, relacionada, na verdade, a uma vivência de isolamento e solidão. Como apresentado Dimensão 1, quando criança, ela se sentia muito sozinha por não ter amigos, por não conseguir “*se encaixar*”. Suas relações com outras crianças eram atravessadas por eventos de agressividade, bullying e homofobia, e essas experiências tinham grande impacto subjetivo. Por esse motivo, a posição de *self amiga* foi representada distante das posições externas e, nestas, somente os amigos da igreja ganharam espaço. A dominância da posição *amiga* neste primeiro momento se deve aos impactos daquela solidão em outras posições. Em suas palavras, ela “enquartou”, expressão que, conforme explica, se refere ao momento em que alguns adolescentes se trancam no quarto. “Essa época em que eu enquartei, né? Essa solidão afetou muito minha relação com meus pais, com meus irmãos...” (Clarice, E2).

Já na adolescência, como vimos, as amizades do rock surgem com bastante importância e a *amiga* passa a ter agora uma relevância positiva. Torna-se, inclusive, a posição mais importante para sua construção subjetiva. Alguns amigos da igreja ainda aparecem, mas vão se afastando. Na faculdade, a *amiga* continua importante, mas as amizades se transformam. Esta posição passou também a dividir espaço com a *namorada* e com a *estudante*, posições que mantêm com ela trocas constantes. Neste contexto da juventude, quando começou a se relacionar com mulheres, “foi quando eu comecei a ter amigos LGBT” (Clarice, E2). Essas amizades estavam na faculdade, mas também no esporte – capoeira e futebol – fazendo emergir a posição *esportista*

em uma relação próxima também à *amiga*. Mais especificamente o futebol teve um papel muito grande para ela em termos de saúde, força física, e na vida social.

Atualmente, as amizades são mediadas pelas experiências da *espiritualizada* e da *educadora*, sendo menos dominante na organização do *self* de Clarice.

### ***Namorada/companheira***

A posição de *self* namorada emergiu na juventude e desencadeou muitas transformações. Foi a partir dela, dos relacionamentos com uma mulher, que Clarice reuniu a coragem necessária para se aceitar e se declarar lésbica. A *namorada*, muitas vezes em troca com a *amiga*, começou também a experimentar novas coisas com o corpo – drads nos cabelos, até mesmo saia – e a explorar sua sexualidade.

Atualmente, Clarice mora com a companheira e tem, com ela, uma relação não monogâmica que, como vimos, coloca-se como um desafio político. Sua companheira é uma pessoa não binária que trabalha com o tema da diversidade, e essa relação contribui para a posicionamentos da *militante*, na medida em que, pela companheira, Clarice entra em contato com literatura sobre desigualdades sociais, conhece outras pessoas que trabalham na área e, também, que atuam politicamente com pautas relacionadas a gênero, raça, classe, entre outras.

### ***Estudante***

A posição *estudante* emerge no contexto da universidade, pois, como pode ser observado no mapa, antes disso, a importância da relação com a escola não passava pelos estudos, era muito mais centrada nas amizades. Já no ensino superior, “foi quando eu descobri o prazer de estudar, uma novidade na minha vida” (Clarice, E2). Conforme relata, a *estudante*, juntamente com as posições de *amiga* e, até mesmo, a de *namorada*, contribuiu para que ela aproveitasse esta fase, ter no estudo da Geografia e, depois, para se aproximar da psicanálise. Para ela, estudar Geografia a

fez refletir sobre o mundo, sobre política, proporcionou sua participação no Diretório Central dos Estudantes (DCE) da faculdade, em manifestações etc. Por meio da posição *estudante*, Clarice começou também a se engajar politicamente, impulsionando o surgimento das posições interdependentes, mutuamente constitutivas, de *militante* e *educadora*.

Hoje, Clarice está cursando graduação de Psicologia, motivada por seu amor à educação das crianças, pois acredita que pode contribuir para sua posição *educadora*.

### ***Profissional: da militante à educadora***

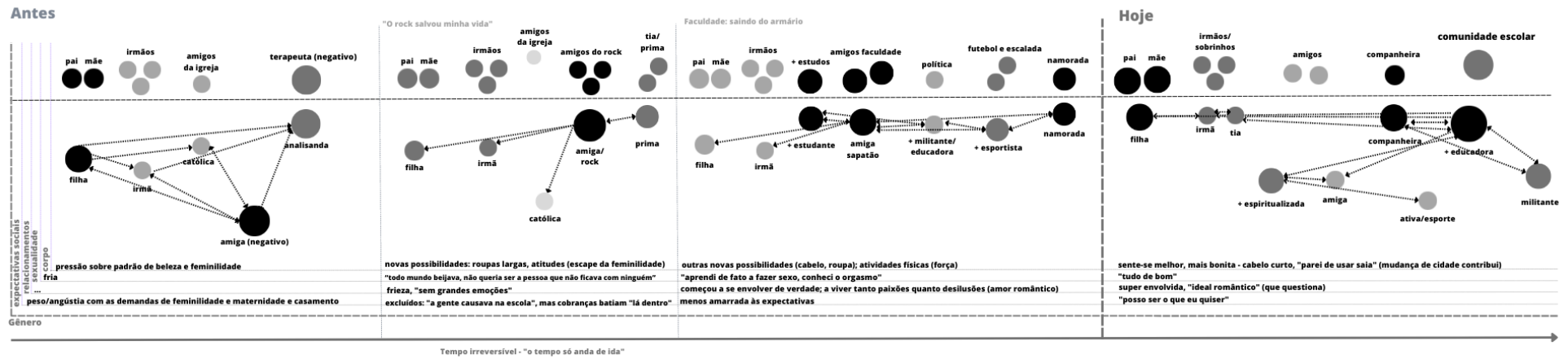
Clarice considera que a semente da posição *educadora*, que se destaca no momento atual, foi a *militante*, que emergiu durante o tempo da faculdade. “Já estava surgindo um lado profissional, tanto que durante a faculdade eu comecei a trabalhar em um vestibular comunitário. Me envolvi pra caramba lá, a gente fazia um monte no fim de semana.” (Clarice, E2). Esse lado, em sua análise, ainda se referia à posição *militante*, mas já era uma transição para a *educadora* – “Veio junto isso pra mim” (Clarice, E2).

Como vimos, a posição *educadora* é a mais importante – um “*lado muito profundo*” – para Clarice em seu momento atual, pela qual ela tem “*muito carinho*”. Ela também exerce bastante dominância sobre outras posições, mas, como são relações dialógicas, recebe influências também, principalmente da *militante*, da *espiritualizada* e da *companheira*. Os atravessamentos de questões de gênero e orientação sexual na *educadora* já foram anteriormente apresentados, com detalhes, mas vale lembrar que ser uma educadora lésbica não é vivido como um problema, ao contrário, significa para Clarice ser uma profissional melhor, pois permite que ela enxergue outras formas de diversidade e tenha um olhar mais empático, aproximando-

a de muitos jovens. Mas significa também conviver com o temor do preconceito no ambiente escolar como um risco à sua carreira.

Apresentamos, a seguir, o Mapa das Relações do *Self* de Clarice. Antes, consideramos pertinente destacar uma análise que ela mesma fez sobre seu próprio mapa e sobre o processo de construí-lo. Além de ter achado interessante o exercício, comenta, ao ver o mapa, que ele mostrou um retrato “bem complexo” do *self*, “bem amplo no que enxerga, mostrando um monte de coisa interessante”. Afirmar ter sentido um efeito terapêutico, já que “nunca tinha parado para pensar nesse tipo de coisa”, referindo-se às diferentes posições de *self* (Clarice, E2). Destaca, por exemplo, a representação da juventude, na universidade, que chamou sua atenção pelo grande número de posições importantes, dominantes e próximas das posições externas. Inicialmente, questionou-se se haveria algo exagerado em seu mapa, mas concluiu que ele era, na verdade, uma ótima representação daquela fase. Isso porque, para ela, a juventude foi realmente um momento em que “*não sabia dizer não, priorizar*”, em que muitas coisas eram muito importantes ao mesmo tempo mesmo, e ela tinha energia para negociar com todas elas.

Mapa das Relações do Self de Clarice



**Legenda**

- Outras posições, menos importantes
- Nova posição
- Dominância de uma posição sobre a outra
- Tamanho e cor: importância para o self (maior e mais escuro = mais importante)
- Posição perdeu importância

Figura 5 – Mapa das Relações do Self – Clarice

## 6.2. Judith

Judith é uma pessoa branca não binária, de 40 anos. Seus pronomes, em português, são elu/delu. Embora tenha sido, no passado, fonte de muita tensão, Judith afirma que sua orientação sexual já não é mais uma categoria com a qual precise negociar no dia a dia, pois, geralmente, basta apresentar seus pronomes e sua esposa: “aí todo mundo clica e pronto. Você já entra na caixinha: essa pessoa não é hétero” (Judith, E2). Quando precisa responder formulários que perguntam sobre orientação sexual, busca responder a partir das opções que são dadas. Para este trabalho, em que a pergunta é aberta, escolhe se definir como *queer*, tal entende que se utiliza na América Latina: uma categoria mais inclusiva, que leva em conta relações com pessoas não binárias.

Sobre o processo de se declarar como dissidente de gênero, Judith explica que, na verdade, passou por duas etapas: primeiro identificou-se como lésbica e, mais tarde, após se mudar para a América do Norte, passou a se identificar como pessoa não binária. Nasce no Rio de Janeiro (RJ), em família de mãe, pai e mais um irmão quatro anos mais novo, vive hoje no Canadá. Mantém relação distante com a família, que continuou no Brasil, e com a qual não tem muita afinidade, à exceção do irmão, de quem é mais próxima. Os pais são médicos e têm posicionamento político progressista, assunto sobre o qual costumam conversar com mais facilidade. Com os pais, não insiste em ser compreendida como não binária, pois “já estão ok com a coisa gay, não estou preparada para comprar essa briga com eles” (Judith, E1). Explica que o esforço não vale também por não ser esta uma relação primária em sua vida. Suas posições de *self filhe* e *irmane*, portanto, não aparecem com relevância ou dominância significativas em sua organização subjetiva atual.

Vale destacar que, entre todos da família, Judith mantém-se em uma relação mais distante e complicada com a mãe, o que faz de modo consciente. Olhando para o desenho do



seu *self*, repara na linha que delimita o *self* externo e brinca: “Eu até colocaria minha mãe do outro lado da linha, é uma linha consciente, sabe? Tipo, você não se comportou, você vai sentar lá no banquinho” (Judith, E2). Optamos por localizá-la em cima da linha, pois, por mais distante que a mãe real esteja, ela ainda é incorporada como uma posição de *self* de Judith.

Formada em Direito, Judith atua na área familiar e trabalhista, desenvolvendo pesquisas relacionadas a feminismo, direito feminista e *Teoria Queer*. Fez seu mestrado no RJ e, aos 26 anos, mudou-se para a América do Norte. Após passar, primeiro, pelo Canadá, foi para os EUA, onde fez novo mestrado e se doutorou, em Harvard. Hoje, é Professora universitária em Windsor, no Canadá, e sua posição de *self* de professora é a mais importante, e exerce a maior dominância em seu *self*. Optamos, juntas, por nomear essa posição de *professor*, em inglês, para destacar a neutralidade de gênero intrínseca a esse título, conforme vivência no Canadá. Suas amizades, por exemplo, estão, em sua grande maioria, no contexto universitário. E são todas também relacionadas, de alguma forma, a posições de sujeito subalternas: LGBTQIA+, negres, latines, entre outras.

Sempre se atentando à relação sujeito-Estado, e às forças de poder que atravessam sua vida, Judith chama atenção para uma posição de *self* que nomeia de *imigrante*, que tem relativa importância, pois atravessa suas relações pessoais, profissionais e também seu acesso a direitos. Trata-se de uma posição bastante dependente do Estado, e que, em sua análise, pode lhe trazer algumas vulnerabilidades. Ela impacta, por exemplo, sua relação com a Universidade, restringindo as possibilidades de vínculos empregatícios. É também uma posição bastante orientada pelo *professor*. Em seu *Self Atual*, optamos por localizar a Universidade e o Estado no limite do espaço externo no *self*, considerando que, ao mesmo

tempo em que essas instituições são incorporadas e significadas pelo *self*, elas têm forças ou campos que não sofrem interferência dos indivíduos, e não necessariamente os orientam.

Judith vive com sua esposa, com quem se casou oficialmente, especialmente devido a demandas relacionadas ao processo de aquisição de cidadania canadense. Sua posição de *self* que nomeia de *spouse* (novamente em inglês, para marcar a neutralidade de gênero intrínseca ao termo), exerce algumas influências sobre as posições *imigrante* e *professor*. Como exemplo, conta que, naquele mês, sua esposa frequentemente chamava atenção aos prazos do processo de requerimento de cidadania canadense, ao qual estavam aplicando.

Judith aguarda o processo de cidadania para, só depois, pedir alteração de gênero em seus documentos. De todo modo, na academia, já assina com seus pronomes neutros e recebe o tratamento adequado de colegas e estudantes, ainda que algumas pessoas apresentem certa dificuldade ou incompreensão.

Sobre sua relação com a cultura, especialmente diante das expectativas sociais e dos valores dominantes, afirma: “Minha política sempre foi: se tiver uma norma que não faça sentido, eu vou criar problema” (Judith, E1).

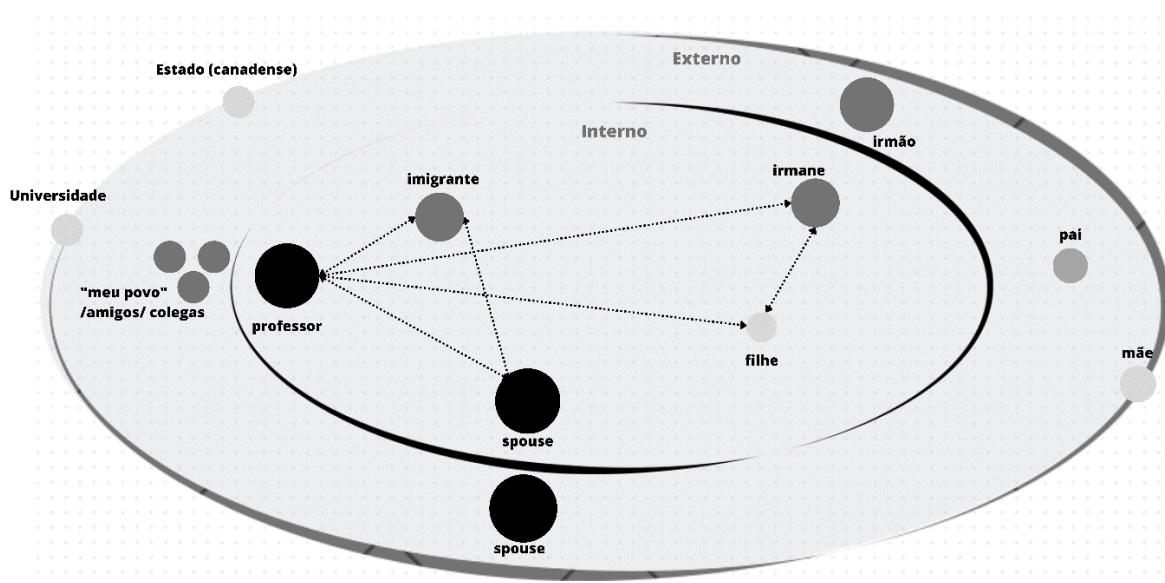


Figura 6 – Self Atual de Judith

No desenho do *self* atual de Judith, está representada a configuração das posições de *self* identificadas no momento das entrevistas 1 e 2, que nos permite conhecer um pouco mais os atores e contextos socioculturais importantes para seu desenvolvimento naquele momento. Como fica claro, as posições *professor* e *spouse* aparecem com maior relevância e grande dominância sobre as demais. É por meio da posição *professor* que Judith se relaciona com a maior parte de seus interlocutores atuais, que são amigos e colegas de trabalho.

#### **6.2.1.D1 – Interpelações e a negociação com as normas de gênero**

*Não tem uma pessoa que se relacione com você que não seja por uma lente de gênero.*

Judith é uma intelectual com personalidade forte, vista como referência por amigos e colegas em temas como gênero, sexualidade e direito. Começou a estudar Teoria *Queer* no primeiro mestrado, no RJ, quando este campo de estudos era ainda incipiente no Brasil. Ao mesmo tempo em que estudava, ensinava a colegas de coletivos LGBTQIA+ dos quais fazia parte. Conta que passou por dois processos de se entender e se declarar como dissidente de gênero: o primeiro foi quando se identificou como lésbica, processo que se iniciou na juventude, e o segundo foi quando se declarou como uma pessoa não binária, já mais recentemente. Não obstante, explica que as primeiras interpelações que vivenciou nesse sentido, foram sobre seu gênero, e não sobre sua orientação sexual. A fim de ilustrar isso, Judith relata que, na infância, antes de qualquer questão ou definição própria sobre sua orientação sexual, as demandas que chegavam intensamente eram aquelas que apontavam uma inadequação de seus comportamentos em relação à feminilidade esperada. Essa suposta inadequação era apontada por diferentes pessoas, em diversos momentos: nas brincadeiras que escolhia, nas roupas que usava, em comportamentos etc.

## *Antes*

### *Infância*

*Eu tinha raiva porque sentia que estavam tentando me colocar  
em um espaço muito pequeno*

Judith conta que, na infância, o problema das pessoas em relação à menina que era não estava relacionado a orientação sexual: “o problema não era a coisa gay, o problema era o gênero. Então meu primeiro processo de negociação era aquele de ser a moleca, *tomboy*, e querer jogar bola, e não tomar desaforo... negociar aquela masculinidade de playground. E como as pessoas te percebem e a que tipo de arenas você tem acesso por causa disso” (Judith, E1). E as cobranças em torno de uma feminilidade que não performava chegavam de todo mundo, o tempo todo: “não tem uma pessoa que se relacione com você que não seja por uma lente de gênero, principalmente quando você é criança, né?” (Judith, E1). Enquanto Judith não podia jogar futebol – porque não tinha escolinha para meninas –, seu irmão jogava sem a menor vontade, porque ele não gostava, mas estava ali para performar a masculinidade.

100% do tempo você é colocado numa caixa ou na outra. ... [...] é difícil escolher um momento... vai comprar roupa, é problema. Pedia brinquedos de natal ou aniversário, era problema, porque eu queria era o He-Man. [...] eu queria cortar o cabelo mais curto... tinha toda a negociação: “um pouco mais curto, mas não muito curto”. Comprar roupa, comprar sapato. Qual esporte você vai fazer depois da escola... Com quem você quer passar tempo. Sabe? Tinha aquela coisa: meninas têm que brincar com meninas e meninos têm que brincar com meninos. E eu era uma figura transitória. (Judith, E1)

O termo *transitória* utilizado por Judith nesse relato parece se referir ao trânsito entre o grupo de meninas e meninos, por ser ela uma criança que poderia *brincar* com os dois, mas também ao seu próprio trânsito entre o masculino e o feminino. Nessa fala, observamos também o que Bento (2011) nomeou de heteroterrorismo, a violência simbólica presente nas tentativas de se inibir ou estimular comportamentos com base no gênero atribuído no nascimento. Judith explica que ainda não compreendia exatamente o que era todo esse processo que lhe causava tanto desconforto, “eu não tinha um nome para botar nisso... fora um sentimento que me dava... uma raiva, que era “estão tentando me colocar em um espaço muito pequeno [gestos de enquadrar, restringir]”. E eu tinha essa raiva, tipo: por quê?” (Judith, E1). E, como analisa, não tem exatamente um porquê que faça sentido, trata-se apenas de uma norma social, com uma razão patriarcal, fundamentada no controle do corpo feminino, que lança mão de suposta proteção de uma virgindade atribuída ao corpo da menina.

Sua relação com seu próprio corpo, inclusive, “sempre foi uma batalha, porque meu corpo é lido... Eu não tinha, nesse momento, um problema com o meu corpo, não internalizava o problema. [...] Meu problema era com a cultura, com quem lia o meu corpo, e não com o meu corpo” (Judith, E1). Sua fala ecoa as reflexões *queer* que apresentamos neste trabalho sobre o corpo, ou seja, sobre normas e significados culturais que dão inteligibilidade aos corpos. O corpo de Judith, neste caso, por apresentar características atribuídas a um sexo marcado como feminino, era enquadrado em grupos e atividades específicos, que não lhe faziam sentido (Butler, 2003). Nesse momento, ela afirma perceber esses enquadramentos como expectativas externas, sociais, mas, mais à frente, veremos que passa a incorporar de alguma forma essas expectativas e, com isso, a se incomodar com seu próprio corpo.

Judith conta, inclusive, que teve algumas experiências de violência sexual, quando criança, e que, mesmo nesses momentos, já entendia que o problema estava nos homens, e não no seu corpo: “o máximo [que pensava sobre si] era que esse short está meio curto e eu preciso mandar uma outra mensagem” (Judith, E1). A primeira situação de assédio sexual que viveu foi aos nove anos. Recordar-se de uma roupa, um macaquinho, que gostava muito, pois não precisava se esforçar na hora de escolher a roupa, já que era uma peça única, com short e blusa juntos.

Até um dia em que fui [com essa roupa] num arcade [fliperama] e um sujeito me atacou sexualmente.... pegou em mim e falou uma coisa nojenta. E naquele momento eu voltei para meus pais contei. Meu pai veio, e queria arrumar briga, queria achar o cara, eu não sei o que... [...] Foi naquele momento que eu percebi: “se eu usar um short, não importa o resto, eu vou ser lida como uma menina; e ser lida como menina significa que eu sou um alvo”. (Judith, E1)

Judith conta que a opção de se vestir com o macaquinho foi resultado da negociação com a mãe sobre as roupas que usaria. Diante de demandas de roupas como vestidos, “[essas] eram as coisas que eu usava, porque eu queria parar de brigar” (Judith, E1). Em seu relato, vemos mais uma vez as roupas aparecendo como extensão do corpo (Bento, 2006), seja como meio para normatizá-lo, como na imposição de uma estética considerada feminina, ou como parte de uma estética subversiva, como veremos mais à frente. Judith conta que, hoje, os pais brincam que vão comprar vestidos, rindo da época em que ainda tentavam esse tipo de convencimento, que “era um trauma para eles que virou uma piada. Sabe?” (Judith, E1).

A família a defendeu naquela situação de assédio, concordou que era uma violência, que não deveria ter acontecido, mas a resposta era “fica na caixa. E a caixa de ser menina significa que não vai sair de noite, tem que sair em grupos, tem que ter medo, tem que entrar

no banheiro e ficar ligada se vai ter um doido lá dentro... que era uma caixa diferente da que estava sendo construída para meu irmão” (Judith, E1). O termo *caixa* é utilizado por Judith em diversos momentos do seu relato e ilustra claramente o enquadramento cisheteronormativo, binário, que molda os corpos à norma de gênero. A ideia de uma caixa ilustra os rígidos limites que a matriz de inteligibilidade de gênero define para o que deve ser considerado masculino ou feminino e, com isso, para os comportamentos aceitáveis socialmente (Butler, 2003, 2018).

Foi naquele momento, somado a mais um ou dois outros episódios parecidos, que Judith afirma ter entendido mais claramente, então, esses limites em torno do gênero feminino.

Naquela agressão, a linha entre os dois mundos foi desenhada pra mim. Tem uma linha aqui, essa linha é policiada, e você tem que navegar isso agora. [...] e isso se misturou com a coisa, sabe, de “eu não quero escolher, eu quero brincar com os meninos e com as meninas, eu quero fazer as coisas que eu quero fazer só porque eu quero fazer.” (Judith, E1)

Quis montar uma banda, por exemplo, e isso era considerado coisa de menino, segundo o controle patriarcal dos corpos: “não tem porque o que eu tenho dentro das minhas calças influenciar se eu posso ter uma banda ou não. Fora esse policiamento que tem que ter, porque tem que reforçar o patriarcado, reforçar a heterossexualidade, reforçar essa barreira, para não confundir as pessoas” (Judith, E1).

A “caixa” do irmão, aliás, era o que lhe dava acesso às coisas dos meninos. Ele ganhava bola de futebol, por exemplo, e lhe dava. Sempre tiveram boa relação, de muita parceria, foi a primeira pessoa para quem Judith saiu do armário. Essa identificação com signos que eram compreendidos como masculinos já lhe dava alguns sinais de que era

diferente do que esperavam: “Mas eu não sabia se eu era assexual ou se eu era gay. Acho que eu cliquei na caixinha do assexual só porque eu não queria pensar na caixa de gay. Porque eu sabia que aquilo ia me gerar problemas que não eram problemas que a minha família ia ficar do meu lado.” (Judith, E1).

Embora tivesse sentido o apoio da família em casos como o do assédio, ou até mesmo o aceite deles em relação a alguns interesses seus, Judith intuía que o mesmo não aconteceria caso se declarasse como homossexual. Exemplifica que, se tivessem encontrado uma escolinha de futebol para meninas, ou mista, por exemplo, sua mãe “teria feito um barraco lá e falado: vocês vão aceitar minha filha, porque ela quer jogar futebol.”, já com relação à homossexualidade, sente que “ali era proibido, errado, pecado” (Judith, E1).

### *Adolescência*

Com a chegada da puberdade – surgimento dos seios e alterações hormonais –, Judith começou a internalizar algumas demandas sobre seu corpo e a reprimir seus desejos. Se antes não tinha qualquer problema com o seu corpo, agora já se incomodava: “A chegada dos peitos foi uma crise, porque [nessa fase] seu corpo fica hiper feminilizado. Você perde acesso à coisa andrógena” (Judith, E1). Nesse sentido, consideramos importante destacar que não se trata de um incômodo físico, de uma rejeição a supostas características femininas de seu corpo. Conforme discutimos nos capítulos teóricos, o corpo não é natural, ele é significado na cultura e, tal como pode ser observado no relato de Judith, é a marca do gênero que lhe concede inteligibilidade. Seu incômodo se relacionava, então, à forma com a qual as pessoas liam seu corpo: pelos signos da feminilidade, exacerbados pela fase de puberdade, focando-se sempre em seus seios.

Aquilo me irritava muito, porque me jogava na caixa das meninas sempre. [...] Eu sempre tive a sensação de que o problema era cultural, era de fora, mas uma parte



daquilo começou a voltar para o meu corpo. O problema não era que eu não era atraente, era o oposto, né. É que eu queria pular essa parte. Então, sempre tive um relacionamento complicado com meus peitos. [...] Se tivesse nascido uma década (ou duas) depois, eu acho que eu teria feito mastectomia. (Judith, E1)

Judith conta também que, nesta fase de descobertas relacionadas à sexualidade, reprimiu seus desejos e começou a concentrar nos livros, nos estudos. Sobre isso, brinca: “tudo que eu achava que era maturidade, que as pessoas liam como maturidade, na minha adolescência, era só gayzice. Tudo gayzice! Eu só não queria fazer aquelas coisas, porque não estava interessada em pinto. Mas se tivesse uma opção – a porta número dois – a maturidade teria ido pelo ralo.” (Judith, E1). Os desconfortos em relação à autoimagem na puberdade não se limitavam à sexualidade, mas também à vida social. Sobre esse aspecto, comenta: “É lógico que eu não queria ir na festa, eu vou chegar na festa, todo mundo vai olhar para mim, me encarar: ‘que pessoa estranha’; e eu não vou querer participar da dança do acasalamento heterossexual, que eram as festas de adolescente. Nada daquilo era interessante para mim, fora dançar” (Judith, E1).

Seus relatos ilustram, como discutido anteriormente, a “pedagogia do armário” (Prado & Junqueira, 2011) submetendo Judith ao silêncio e regulando sua vida social. Como ela avalia, o interesse nos estudos, que era associado a uma ideia de maturidade, se tratava, na verdade, de um refúgio, uma estratégia de fuga dos interesses e atividades atribuídos a uma adolescência a partir de uma heterossexualidade compulsória (Rich, 1980). Em sua fala, fica clara sua percepção de que poderia ter vivido mais intensamente as descobertas e a vida social características da adolescência se não sentisse que seus desejos e identificações eram proibidos, considerados abjetos (Bento, 2011; Butler, 2003).

Como saída para continuar a ter momentos de diversão, conta que fez um grupo de amigos – “os estranhos da escola” – e eles faziam suas próprias festas. Era uma “coalização” de pessoas estranhas – que usavam óculos, pobres, racializadas etc. – que se reuniam somente para dançar e tocar, “que era tudo que eu queria fazer” (Judith, E1). Judith explica, contudo, que, neste grupo, não falavam sobre gênero ou orientação sexual: “acho que tinha um medo coletivo, e ninguém falava sobre isso”. Na verdade, conta que, àquela altura, não verbalizava nem para si seus questionamentos sobre sua sexualidade, devido a seus temores e desconhecimento sobre o tema. Na escola, havia somente um menino gay: “porque era aquele menino que não tinha como existir de forma que não fosse lida como gay” (Judith, E1). Em sua análise, considera que ela própria era a versão feminina daquele menino, mas sentia que contava com “o benefício da dúvida” (Judith, E1), porque ter acesso à masculinidade para meninas não gera a mesma violência do que para meninos, permitindo que permanecesse por mais tempo na categoria genérica dos esquisitos: “eu era só mais uma das pessoas estranhas”. Assim, afirma ter “cortado aquela parte” que dizia respeito à sua própria sexualidade, com a qual não precisava lidar dentro desse grupo da escola e, com isso, “entrei na fase assexuada, tipo, não vou lidar com isso agora.”. Conta que uma menina da escola se afastou dela, porque a mãe, que era muito católica e homofóbica, começou a falar que Judith “fazia coisas tipo lésbica”. E destaca, brincando: “Eu não estava fazendo nada lésbico ainda [destacando com expressões e gestos], naquela época! Eu só era tipo lésbica, e isso era suficiente para eu perder aquela amizade” (Judith, E1).

Esses relatos chamam atenção para o papel das posições externas na configuração do *self* dialógico. Eles ilustram como o *self* é lido e interpretado socialmente e demonstram porque defendemos que isso ocorre por meio da corporeidade. O corpo é lido a partir de uma matriz de inteligibilidade construída socialmente. E os significados dessa matriz são

atribuídos, dessa forma, a um *self*, antes – ou mesmo sem – que sejam assumidos pelo próprio sujeito.

Foi na adolescência, muito antes de se reconhecer e se declarar como lésbica, que Judith deu seu primeiro beijo em uma menina: “a primeira vez que a coisa explodiu foi quando eu tinha 15 anos e beijei uma menina pela primeira vez. E me lembro de ter um pensamento consciente do tipo: puta que pariu! Isso aqui vai dar um problema no sistema” (Judith, E1). Isso porque, teve experiências com meninos, mas diz que elas não significavam nada, “eu achava aquilo tudo uma grande palhaçada, preferia ficar em casa assistindo filme”. Já com a menina, sentiu aquela explosão, “quebrou a dissonância cognitiva que eu estava criando para não lidar, né, com esse assunto. No momento em que o seu corpo reage ao outro ser humano de uma forma importante, a dissonância cognitiva não consegue existir mais, porque é uma verdade do seu corpo” (Judith, E1). Judith conta que logo após esse beijo, sentiu-se muito mal, vomitou, desenvolveu ataques de pânico. Esse sofrimento sentido diretamente no corpo parece associado a um claro temor de se identificar como dissidente sexual, e, por isso, viver a negativização e as violências que se voltam a essas identidades. Relaciona-se também a um grande desamparo, pois sabia que teria que passar por tudo isso sozinha:

ninguém ao meu redor sabia de nada, de toda esta batalha que estava acontecendo dentro de mim: “agora que beijei essa menina, eu não consigo voltar para o mundo de antes. O que eu vou fazer agora? Não tenho coragem de comprar essa briga agora, não sei nem quem são meus aliados.” (Judith, E1)

Embora o temor maior fosse em relação aos pais, também tinha esse sentimento de que ia perder amizades, como, de fato, já tinha ocorrido antes. Explica que não sabia se “*essa parte*” ia ser acolhida pelas pessoas amigas, se havia espaço para que essa novidade passasse

a fazer parte da aliança com “o grupo das pessoas estranhas”. A suspeita de que pudesse ser rejeitada por eles lhe dava muito medo: “se isso vaza, os relacionamentos que são os mais sólidos da sua vida, não necessariamente são mais” (Judith, E1). Diante dos temores advindos da experiência do beijo, o recurso psicológico adotado foi a repressão de sua sexualidade, o que se estendeu por seis anos, até a idade de 21 anos: “aí eu falei: ok, a gente vai enfiar tudo isso dentro do armário, e a gente não vai lidar com isso. E eu passei seis anos fingindo que aquilo não tinha acontecido, pro mundo exterior” (Judith, E1). Conta que essa decisão acalmou o pânico nesse tempo, um pânico que ele hoje reconhece se tratar do peso da “*cultura sobre meus ombros*”. Neste tempo, Judith relata ter se relacionado esporadicamente com algumas meninas, mas tudo muito “clandestinamente” e fora da cidade onde residia. Aproveitava, principalmente, quando ia para São Paulo, pois sentia que lá “podia, [...] o que acontece em São Paulo, fica em São Paulo” (Judith, E1).

*Universidade: “saindo do armário aos poucos”*

Na universidade, assim como no período escolar, encontrou um novo grupo com quem podia “fazer as próprias festas”. Dessa vez, ele era composto majoritariamente por pessoas que ele nomeia de queer, em referência a dissidências sexuais e de gênero. Com isso, conheceu “pessoas gays já assumidas, [...] um saía do armário depois do outro”. Sobre a importância do grupo, Judith explica, lembrando também dos estranhos da escola: “*é criar um espaço separado onde você pudesse ser quem você é.*” (Judith, E1).

Neste período, passou por duas últimas tentativas de se relacionar com meninos, tentativas que tratou como se fossem testes: “se não for com esses caras que eu escolhi assim, não vai rolar [pensava]”. Mas essas relações não avançaram, nem mesmo para a experiência sexual: “também nunca me senti confortável, [...] chegava um ponto da pegação que eu tinha que parar; [...] sentia um apetite deles que não era meu”. Já quando se entregou aos desejos

sexuais por uma mulher, percebeu a diferença: “Eu me lembro que, segurando a mão dela, indo para o quarto dela, eu pensei: ah, isso é o que as pessoas sentem quando elas querem trepar. E, ao mesmo tempo, pensei: é isso, sou gay. Porque a diferença no corpo era muita.” (Judith, E1).

Essa relação foi com sua primeira namorada, quando tinha 21 anos. E foi a partir dela que Judith começou a sentir também uma necessidade de se declarar:

[...] o relacionamento com o mundo muda. Quando começo a me relacionar com uma pessoa, eu vou ter que começar a mentir para as pessoas ao meu redor se a gente vai no cinema, se eu estou indo pra casa dela... [...] eu não ficava confortável com isso mais, eu não queria mentir. Me dava um sentimento auto degradante. Você está criando a vergonha em volta de uma coisa que... não tem que ter vergonha... ou você acha que não tem que ter vergonha, mas as pessoas ficam inventando isso. Que nem a coisa do gênero: não faz sentido, é só uma norma! Não tem razão para ter essa norma. Talvez por isso que eu tenha ido estudar normas... (Judith, E1)

Judith entende que, antes do namoro, seu posicionamento de “*guardar tudo no armário*” era parte de uma negociação para não ter custos. Mas, a partir do momento em que começou uma relação mais séria, começou a sentir os custos – “*você perde coisas, então comecei a jogar o jogo*”. Esse jogo a que se refere era uma negociação com os signos que atravessam e constroem as concepções de gênero e orientação sexual, e com os passos de um processo de se declarar como lésbica para as pessoas próximas:

mas foi em camadas, eu fui testando uma pessoa de cada vez. [...] A negociação era de pessoa para pessoa, e de arena por arena. No trabalho, não tinha condições de sair do armário. Então, eu tinha uma foto do meu irmão no currículo, porque todo mundo tinha foto do namorado ou da namorada no currículo. Então, coloquei a foto do meu

irmão lá. E se alguém me perguntasse, eu falava: é meu irmão. Mas, se ninguém perguntasse, eu estava junto da galera. (Judith, E1)

Também usava um anel que pertencia à avó, sabendo que levaria as pessoas a acharem que a joia representava compromisso com um namorado. Contudo, embora não falasse nada sobre seu namoro dentro do trabalho, pegava na mão da namorada assim que saía pela porta. Isso porque não queria permitir que se criassem “esferas de medo mais do que eu preciso, sabe? Eu sei que eu posso perder amigo, posso perder o emprego, mas eu não vou perder minha namorada também” (Judith, E1).

Judith explica que negociava dessa forma em todas as esferas de relacionamentos. A primeira pessoa para quem contou que estava se relacionando com uma mulher foi o irmão, que é quatro anos mais novo: “Foi a saída do armário dos sonhos. [...] Falei pra ele esse aqui é o pessoal da banda e essa aqui é minha namorada. E ele [respondeu]: Beleza. Sabe? Como se eu estivesse apresentando um namorado. Não importa.” A partir daí, Judith sente que selaram um pacto de “a gente não se importa com essas coisas” (Judith, E1).

A conversa com os pais demorou mais e foi desencadeada pelos impactos que sentiu ao assistir ao filme V de Vingança:

Da ditadura bizarra lá, que oprime um monte de gente, incluindo os gays no filme, né? E aquilo bateu no meu coração, porque... a minha política sempre foi: “eu vou criar problema; quando tem alguma norma que não faz sentido, eu vou criar problema”. E eu percebi que eu estava com medo de criar problema nessa área, eu estava com pânico de criar problema. E eu não estava mais aguentando aquela dissonância entre o que eu achava que eu tinha que fazer, no instinto, e o que eu achava que eu tinha que fazer politicamente, filosoficamente, sei lá... o que eu quero, meus valores. A gente acabou de ver o filme e eu saí do cinema e falei [para a

namorada]: Eu vou para casa, e vou sair do armário. [...] Eu preciso da coragem da Natalie Portman, porque eu não tenho essa coragem, então eu tenho que ir para casa agora. (Judith, E1)

Interessante observar, nesse relato, como um filme ou uma personagem podem atuar como recursos simbólicos que ajudam a organizar os próprios significados, oferecendo uma linguagem para a promoção do desenvolvimento (Zittoun & Gillespie, 2015), ou mesmo, como uma posição promotora (Hermans, 2018), inspirando e dando um senso de direção ao *self*. Exemplo mais claro desse processo, são as amigas e o suporte que deram a Judith nesse momento de ruptura, ou descontinuidade (Hermans, 2018). Após a sessão do filme, Judith foi direto para casa, para contar aos pais, e, no caminho, contou com apoio de amigas e do irmão: ficou trocando mensagens, pensando em estratégias e recebendo palavras de incentivo. Acatou uma sugestão que recebeu e decidiu que iria, logo após a conversa, para a casa de uma amiga. Quando chegou em casa, abordou imediatamente os pais e disse: “Estou namorando uma menina”. Com o silêncio que se instaurou, despediu-se e saiu de casa avisando que ia para a casa da amiga: “não deixei eles explodirem, não deixei eles falarem nada... [...] joguei a bomba e saí correndo”. Ficou “em pânico”, imaginando, principalmente, se iria ser expulso de casa, o que faria caso isso acontecesse, quem eram seus aliados caso precisasse de suporte. Quando retornou, teve que lidar com o que chamou de “caixinha da negação”, pois os pais não tocaram no assunto:

Foi ruim, ninguém falou nada. [...] No dia seguinte, fingiram que nada tinha acontecido. Mas eu sentia uma *vibe* de rejeição. E que eles não estavam prontos pra falar, para lidar com aquilo. Então a gente entrou na caixinha da negação. Não era mais a minha caixinha da negação, eu passei a caixinha para eles. (Judith, E1)

Contudo, por ter nutrido a expectativa de que seria, Judith arrefeceu e considerou, inicialmente, que poderia dar tempo para os pais processarem: “aquilo era um acordo que parecia justo para mim. Porque demorou seis anos pra eu lidar com a situação... por que não dar tempo para eles?” (Judith, E1). Então, procurou ter paciência, mas também viveu muito medo de que essa situação dificultasse sua vida, pois imaginava que poderia perder sua casa, o apoio financeiro dos pais, entre outros fatores de apoio.

O irmão era um “aliado secreto”, que Judith, inclusive, pediu que não estivesse naquela primeira conversa. Pediu que ficasse em seu quarto, pois temia “que a coisa ficasse violenta” e não queria que a situação o atingisse. Explica que esse medo se deveu à inconstância de humor, já que a mãe “não é estável mentalmente”, o que inclui episódios de violência. Queria, então, proteger o irmão. O medo de Judith estava mais voltado à mãe. Com o pai, sempre teve uma boa relação, pois ele tem um perfil facilitador, tranquilo. O problema, que relata, é que ele costuma facilitar também essas reações violentas da mãe, já que, na maioria das vezes, ele “não faz nada” (Judith, E2).

Passado um ano desse silêncio, Judith resolveu conversar com o pai e lhe explicar “os custos” que estava enfrentando sozinha, enquanto esperava que ele e a mãe processassem. Escolheu o pai, pois sabia que a mãe era mais resistente, e explicou:

Falei: “pai, eu preciso que vocês entendam que ter uma namorada não é igual a ter um namorado. Eu não posso ir para casa, [...] a gente não vai no cinema e a gente... sabe? Não fica ali... namorando no cinema. A gente não pode namorar no cinema porque pode ter um maluco que vai fazer alguma coisa horrível, sabe? Eu preciso de lugares seguros para estar com minha namorada. [...] Eu preciso que vocês acelerem o processo aí, porque eu preciso ter acesso à minha casa de novo. [...] Eu



preciso ser um pouco filha e menos adulta, porque isso está me gerando muitos custos.” (Judith, E1)

Judith conta que o pai entendeu e respondeu com uma conversa bonita, com palavras de muito carinho e apoio. Percebeu que era ele quem “estava segurando a onda da minha mãe”. Ele conversou, então, com a mãe, e ela começou a mandar sinais de que estava processando. E o fazia do jeito que ela conseguia fazer, que era “tirar aquilo do âmbito da família e jogar para os campos médico e político”: deixava recortes de jornais sobre notícias, ações, políticas relacionadas ao público LGBTQIA+, demonstrando que, politicamente, estava se abrindo também para esse tema. Foi-se construindo, então, uma ponte por meio desses símbolos indiretos, que, para a mãe, ofereceram uma gramática para a inserção do tema na pauta familiar, “porque conversa direta não funciona com essa pessoa” (Judith, E1).

Judith conta, então, que essa negociação foi evoluindo, em um processo longo, e os pais, que antes sabotavam sua relação com a então namorada, hoje tratam sua esposa como “a melhor pessoa do universo” (Judith, E1). Analisando o que chama de “esse primeiro processo de sair do armário, como uma pessoa gay”, considera que “a conclusão geral” foi perceber “que os monstros da minha cabeça eram piores do que os monstros do mundo, que existiam e existem, mas os da minha cabeça eram bem piores”. Para explicar, lembra de novo que foi traumatizante perder uma amiga por apresentar, antes mesmo de se declarar, comportamentos “tipo lésbica”, mas destaca que, fora esse caso, “quem escolheu se afastar... não registrei como perda.” (Judith, E1).

Logo após essa nova negociação com os pais, e assim que terminou o namoro, Judith se mudou para a América do Norte, e não voltou mais a morar no Brasil. Em sua análise, essa mudança foi parte de uma busca por um lugar seguro, sem a dependência dos pais e, especialmente, longe de uma ansiedade tóxica, que considera característica extremamente

problemática – e, potencialmente, disseminadora (fala frequentemente, por exemplo, em crises de ansiedade, ataques de pânico) – de sua família. Para nós, essa busca traduz uma necessidade vivenciada por corpos *queer* de construir “outras significações para a ideia de lar, família e casa” (Azevedo, 2016, p. 141). Nas palavras de Judith: “eu preciso ser a minha própria casa” (Judith, E1).

#### *América do Norte: gênero não binário*

Judith se mudou para a América do Norte ainda no fim do mestrado que fazia em uma faculdade do RJ. Lá fez também doutorado e pós-doutorado. Conta que foi naquele contexto que encontrou novas possibilidades de identidades de gênero e se identificou como uma pessoa não binária. Explica que lá é possível, inclusive, existir como mulher sem tantos marcadores de gênero femininos: não se cobra tanto das mulheres em relação a uma estética feminina – que raspem axilas e pernas, que usem estilos específicos de roupa, de cabelo, maquiagem etc.

Já na América Latina, em sua percepção, os gêneros são muito mais demarcados. E a cultura brasileira, especialmente, “é muito mais violenta, mais policiadora. Tem o maior número de assassinatos de pessoas trans no mundo”. O contexto que encontrou, então, nos EUA e no Canadá, lhe possibilitou se sentir confortável com o corpo sem ter que enfrentar questionamentos dos outros o tempo todo, algo que contribuiu para pacificar os processos subjetivos relacionados ao gênero. “Tem um pouco mais de androgenia na América do Norte, então eu sentia um pouco mais de espaço” (Judith, E1).

Foi lá também que aprofundou seus estudos sobre gênero e sexualidade. No Brasil, já flertava com essas possibilidades por meio dos estudos da Teoria *Queer*, mas conta que, nos EUA e no Canadá, teve muito mais acesso à literatura *queer* e, inclusive, a pessoas que trabalham com essa perspectiva, a melhores condições materiais (compra de livros,

bibliotecas, universidades com mais investimento financeiro etc.). E foi onde pôde acessar com mais facilidade também a linguagem neutra, “porque é mais fácil no inglês, esse processo de tirar os marcadores de gênero”. Explica, contudo, que, mesmo lá, também houve todo um processo de tentativa e erro, “aqui, uns cinco tipos de pronomes foram experimentados também por movimentos sociais antes do *they* e *them* [pronomes que utiliza em inglês].” (Judith, E1).

Em sua análise, este foi um processo “de desenvolvimento de uma nova/velha identidade”: é nova, mas também “é a primeira que eu tenho memória, antes da puberdade bater e de eu descobrir que sentia atração por mulheres.” A diferença é que, antes, “eu simplesmente nunca tinha compreendido que eu podia, sabe? [...] Eu brigava com todas as coisas que eu podia, mas tirar todos os pronomes da língua não era uma coisa que eu cogitei [e ri]” (Judith, E1).

Assim, Judith considera que essa nova/velha identificação se refere muito mais a um processo de reconhecimento, tendo muito menos sofrimento envolvido. Encontrar outras pessoas que querem mudar os pronomes, alterar os formulários, por exemplo, significou, para ela, saber “*em qual time eu estava, [...] sou eu; é como ir na primeira parada gay e descobrir que você não está sozinho*”. E volta novamente à metáfora dos custos, que não têm que ser só seus:

É como seu eu tivesse aquela mesma conversa [sobre custos] que eu tive com meu pai, agora com toda a sociedade. Tipo, “olha, você não está percebendo, mas existem custos pra mim. Por que o custo tem que ser pra mim? A gente pode simplesmente mudar as coisas e não ter custos para ninguém.” (Judith, E1)

Refletindo sobre os avanços desse processo de mudança social, destaca como a geração mais nova tem mais facilidade com a linguagem neutra, com as identidades não

binárias: “E eu vejo isso muito claramente nas gerações... meus alunos não têm nenhum problema [com isso], eles nem piscam, [...] não estão nem aí. As batalhas são com os colegas da minha idade.” (Judith, E1).

Com isso, Judith sente que esse processo não afetou tanto as relações, “ninguém ficou chocado dessa vez. É só o processo de desconstruir a linguagem mesmo... [...] e eu meio que estou aprendendo junto” (Judith, E1). Mas destaca que só se sentiu confortável para comprar essa briga e colocar seus pronomes neutros na assinatura do e-mail, por exemplo, quando terminou o pós-doutorado. Porque, antes disso, ainda estava buscando trabalho e tinha que avaliar o que podia perder ou ganhar, quem estaria do seu lado e quem estaria contra, caso “virasse uma batalha”. Mas explica que, de todo modo, “não seria uma batalha interna”, não lhe causaria “ataques de pânico”, afinal, a possibilidade de seus colegas lhe direcionarem olhares “de rabo de olho” é muito diferente da possibilidade de ser expulso de casa pelos pais. “Os custos e benefícios são menores também, é uma coisa mais de dia a dia. Não tenho uma experiência, então, tão violenta... [...] não é vida ou morte” (Judith, E1). Judith acredita que essa maior tranquilidade também se deve à idade mais avançada, ao momento profissional que lhe permite não depender dos pais, e traz uma “sensação de estabilidade; e também pelo fato de que meu mundo profissional é o mundo acadêmico, onde... se você não está de coração ali, pelo menos fazer a performance de alianças é parte das normas... então a norma está do meu lado” (Judith, E1).

Vale destacar que Judith iniciou esse processo de se declarar como uma pessoa não binária já ao lado de sua atual esposa, que, a princípio, pareceu não entender muito bem. Mas suas dificuldades se relacionavam a essa questão da linguagem mesmo. Perguntava, por exemplo, “por que que é queer e não gay? Por que isso não é suficiente, qual a diferença? Precisa mesmo mudar?”. Judith conta que esse processo é, e foi, uma construção conjunta,

de parceria: “desconstruir coisa com língua, você meio que faz junto com a outra pessoa, né” (Judith, E1). Quando se casaram, ficou definido, por exemplo, que seu termo seria *spouse*, por ter gênero neutro e não ter a conotação cultural de *wife*.

### ***Hoje e as transformações até aqui***

Transcorrido todo esse processo, Judith afirma que, hoje, as questões e negociações relacionadas a dissidência de gênero, “a parte LGBT da minha vida, é muito mais fonte de coisas boas do que de problemas. É comunidade, é política, é aliança. É uma fonte de apoio, de amor.” (Judith, E1). Conta que, quando chega em um lugar novo, como quando chegou na faculdade de direito canadense para lecionar, logo procura:

cadê meu povo? [...] E aí, aqui no Canadá, como tem uma coisa interseccional, pelo menos na academia, muito forte, o “povo” inclui também as minorias raciais e os indígenas. Então, assim, as pessoas se juntam para fazer uma aliança... especialmente em instituições tradicionalmente conservadoras, como nas faculdades de direito, que a gente meio que está juntando forças para ir contra uma coisa super conservadora. (Judith, E1)

Judith considera que o fato de a sociedade atual estar construindo um vocabulário político, ou seja, um reconhecimento de que existem pessoas não binárias, e estar reconhecendo que precisamos lidar com isso, que precisamos de transformações para incluir essas pessoas na sociedade, “foi uma revolução para mim”. Uma segunda revolução, destaca, pois, “a primeira foi: eu não sou hétero”. E essa segunda significa a possibilidade de existência: “eu posso existir”. Conforme observa,

é uma existência complicada, porque sempre é, como qualquer nova identidade (né?), um processo de negociação e de construção... se você quiser construir um “self não binário”. Mas é... eu sinto que as tensões e os focos de ansiedade na minha vida... É...

já faz alguns bons 5, talvez 7 anos, uma coisa assim... não vêm mais de gênero, de sexualidade... eu acho que eu atingi um nível de paz e de calma... tipo, que a coisa não é uma guerra. (Judith, E1)

Como exemplo dessas negociações e construções atuais, Judith cita as línguas. Isso porque tem se construído como pessoa não binária em inglês, língua que considera mais facilmente adaptável à retirada de marcadores de gênero: “não preciso escolher, por exemplo, entre senhor ou senhora necessariamente. Eu posso ser *doctor*, *professor*, pode ser uma coisa que é neutra”. Já sua convivência com o português (de sua terra natal) e com o francês, língua de origem de sua esposa, implica uma negociação mais difícil, traz questões como: “Como vou ser uma pessoa não binária em português ou em francês?”. Mas Judith explica que esses questionamentos, ou seja, essa construção atual “não me afeta da mesma forma” (Judith, E1).

Esse acesso a recursos linguísticos que permitem sua existência como pessoa não binária fez com que Judith perceba sua vida “menos mediada pelo corpo, porque onde eu vivo, onde eu negocio meu *self*, eu tenho recursos linguísticos, né? Eu falo: sou não binária e meus pronomes são *they* e *them*. É como se eu botasse uma bandeira, sabe? Na frente do meu corpo”. Ter essa opção parece lhe dar força para enfrentar “qualquer momento em que eu ache que tem alguém querendo me enfiar em uma caixa. E é culturalmente e linguisticamente acessível para mim, na maior parte do tempo”. Argumentando ainda sobre a diferença cultural para o Brasil, conta que cada viagem para sua terra natal é sempre um processo de “ai...tá bem, vou ter que lidar com isso de novo” (Judith, E1), embora venha se surpreendendo com mudanças que percebe estarem ocorrendo na sociedade brasileira.

Judith apresenta, em todo seu relato, posicionamentos políticos fortes e preocupados com injustiças e desigualdades de toda ordem. Afastou-se de familiares, por exemplo, não

só por preconceitos de gênero, mas também devido ao racismo que identificou em algumas pessoas, com o qual não é nem um pouco condescendente também. Reconhece que sua vida melhorou conforme foi se declarando como dissidente de gênero e enfrentando os monstros reais (que descobriu serem menores do que os da sua cabeça), mas esse reconhecimento vem com uma observação muito clara de que essa melhora se trata de um privilégio por ser uma pessoa branca de classe média. Na roda de conversa, como veremos, fortaleceu uma importante discussão sobre a precariedade de vidas mais periféricas, que torna impossível essa melhora que experimentou ao tornar pública sua dissidência de gênero, e fazer dela um posicionamento político.

Quando perguntamos de onde vinham seus valores políticos, seu incômodo com as injustiças, Judith afirmou que sempre teve uma “sensibilidade de como algumas pessoas simplesmente recebem custos na vida, na cabeça, sem ter escolhido nada, e sem ter feito nada para merecer isso... e sem nenhuma justificativa. Eu acho que isso sempre foi bem claro pra mim” (Judith, E1). Não se recorda de uma vida antes dessa sensibilidade, mas acredita que ela deve ter sido construída por “uma soma de fatores” – um pouco dos pais (que são progressistas), da educação, mas também de sua experiência:

Talvez por causa dessa coisa de gênero que me acontecia o tempo inteiro, eu tinha uma sensibilidade com essa coisa de normas idiotas que existem no mundo, mas que não têm necessariamente uma justificativa. [...] Normas que são injustas, que são só criadas para separar as pessoas em diferentes status na sociedade. [...] De onde veio eu não sei, mas é uma das coisas que eu identifico como mais fundamentais dos meus valores. [...] Sua posição social sempre te dá acesso a uma posição epistêmica, né, de olhar para o mundo, e interpretar o mundo, e ver coisas que não necessariamente são visíveis para outras pessoas.” (Judith, E1)

***Matriz transversal: corpo, sexualidade, relacionamentos e expectativas sociais***

Apresentamos agora a Matriz Transversal de Judith, com o resumo sobre as interpelações que vivenciou e sua negociação com as normas de gênero nos diferentes momentos de vida relatados. Com a análise da Entrevista 1 e os ajustes no mapa realizados em conjunto, na Entrevista 2, chegamos a cinco principais momentos de sua trajetória: infância, puberdade, universidade, mudança para a América do Norte e hoje.

Suas significações em torno de gênero estão divididas nos seguintes temas: corpo, sexualidade, relacionamentos afetivo-sexuais e expectativas sociais quanto a gênero e sexualidade. Vale destacar que, em relacionamentos, optamos juntas por abordar também questões de amizade, que, conforme defende Judith, não são tão separáveis assim das questões afetivo-sexuais já que é possível observar diversas tensões deste campo existentes em muitas amizades, ainda que de forma oculta.

<b>Gênero</b>	<b>Infância</b>	<b>Puberdade</b>	<b>Universidade</b>	<b>América do N.</b>	<b>Hoje</b>
<b>Corpo</b>	Tensão, batalha com a cultura	Internalizou o problema; questão com os seios	Negociando o self com o corpo; “realiança”	Mais à vontade, descobertas	Vida menos mediada pelo corpo
<b>Sexualidade</b>	Assédios; descoberta da <i>caixa</i>	Assexual, desconfortável; pânico	Assexual, descoberta	À vontade, queer	À vontade, queer
<b>Relacionamentos</b>	Amizades importantes	Não se envolvia; amizades fortes	primeira namorada	Vivendo com parceira	Casade com uma mulher
<b>Expectativas sociais</b>	Raiva de normas sem sentido; demandas de feminilidade	Raiva de normas sem sentido; demandas de feminilidade; medo da <i>canoavirar</i>	Posicionando-se contra normas sem sentido; enfrentando os monstros reais	reconhecimento (menos "quente, crônico, agudo")	Menos pé na porta/ "gastar energia com precisão"

Tabela 3 – Matriz Transversal de Judith

Nesse quadro, é possível observar os principais pontos da relação de Judith com os enquadramentos em torno de gênero. Apresenta também importantes transformações na



maneira como ele performa e reinterpreta os significados sociais e, com ele, o próprio gênero. No caso específico de Judith, vimos uma transição no entendimento de sua sexualidade, por exemplo, desde *assexual* até *queer*, e o atravessamento desse processo por fatores outros, como importantes mudanças nas relações com seu corpo e com as expectativas sociais.

### **6.2.2. D2 – Percepção de futuro, sombras e imaginação**

Nesta subseção, reunimos os relatos de Judith que abordam expectativas e imaginação sobre o futuro que ela tem hoje e as que tinha no passado, antes do processo de se entender e se declarar dissidente de gênero. Buscamos apresentar também as possíveis sombras que atuam em suas trajetórias atuais.

Quando perguntamos sobre como imaginava o futuro antes do primeiro processo que nos descreveu, de se declarar como lésbica, Judith fala de um sentimento de precariedade. Na infância, sentia que “nada encaixava em mim, eu não queria casar com o príncipe e eu também não queria casar com a princesa, eu não queria casar com ninguém”. Quando imaginava ganhar uma bola de futebol de aniversário, os pais respondiam que não podia, por ser menina. O sentimento que descreve é de que teria que “passar o resto da minha vida fazendo isso [coisas que não quer]. Aí te drena. Imaginar o resto da vida fazendo uma coisa que você não quer fazer te drena” (Judith, E2).

E quando, na puberdade, emergem as questões relacionadas à sexualidade, “degringola a parada toda”, o que gera muita angústia. Isso porque, em sua análise, a adolescência é um momento, por si só, de descobertas que acontecem na sombra: se você é adolescente, “você tem que esconder ali na sombra, ninguém sabe muito bem qual é exatamente o perímetro da regra, entendeu? Todo mundo está trocando informação ali, porque não tem um código onde você vai lá ver, sabe: o que que acontece se você não

cumprir?”. E, em meio a todo esse processo de descobertas, sigilos e regras nebulosas, “tem a culpa e a vergonha, e homofobia internalizada, e a misoginia internalizada... é muita coisa internalizada. Aí imaginar o futuro é mais um exercício de angústia, sabe?” (Judith, E2).

Em relação ao começo da juventude, quando tinha por volta dos 20 anos de idade, Judith já lembra de imaginar algumas possibilidades, mas sempre convivendo com riscos e precariedade:

O processo de imaginar o futuro era sempre de precariedade, sabe? [...] Se a canoa não virar... vou fazer doutorado, virar acadêmica... vou ter amigos, viajar para lugares e ler livros. Mas tudo pode degringolar imediatamente, que significa, né, se eu realmente aceitar abrir essa jarra de pandora. É um futuro sempre precário.... imagino várias possibilidades e coisas que eu quero muito e tal, e elas estão ali. Tem um caminho, assim, que não é um caminho fácil, [...] mas eu imagino como possível. Mas tem sempre este risco, assim: a canoa pode virar a qualquer momento. E a canoa virar é alguém te tirar do armário... [silêncio] ou você se tirar da vida – é um risco, né. (Judith, E2)

Sobre esse risco, Judith conta que entre 15 e 21 anos convivia com um pensamento de “e se eu não estivesse no mundo?”. Afirma que esse era o “plano B”, para o caso de a canoa virar e isso ser tão ruim quanto imaginava. Enquanto isso, seguia tentando manter a canoa, ou “fingindo que não tem canoa” (Judith, E2).

Mais à frente, um encontro inesperado com uma pessoa que lhe sugere um mestrado na América do Norte desencadeia uma imaginação positiva do futuro. E, quando concretiza essa possibilidade e se muda, conhece outras pessoas e descobre que é “*melhor ainda do que imaginava*”. As imaginações começam, então, a ser mais otimistas. Mas, buscando demonstrar que a imaginação é um processo dinâmico, Judith observa que, já quando se vê

na posição *imigrante*, com possibilidades limitadas pela dependência do Estado, sente novamente algum pessimismo. Mas essa dinamicidade parece ser concebida por Judith como um processo natural, característica mesmo do curso da vida, diferente de toda aquela angústia vivida no passado. Sobre como imagina o futuro hoje, por exemplo, crava: “imagino boas possibilidades de coisas boas acontecerem. E as coisas ruins que podem acontecer não são coisas que não me drenam; [...] não me tiram o sono.” (Judith, E2).

Quando convidamos Judith a imaginar como teria sido sua vida se não tivesse se declarado como uma pessoa dissidente de gênero, tentando investigar sobre uma possível trajetória sombra nesse campo, sentimos algum esforço de sua parte, como se não fosse fácil, como se essa não fosse uma possibilidade:

Eu acho que eventualmente eu ia ficar grande demais para o armário... [...] a casca não vai conseguir te suportar, em algum momento alguma coisa vai quebrar. Então eu acho que não era muito uma opção, era uma questão de timing. Mesma coisa com a coisa do gênero, também não é uma opção pra mim. [...] Eu não acho que nenhuma dessas duas coisas são negociáveis, eu acho que elas iam acontecer de uma forma ou de outra, mas como elas acontecem é contingente, entendeu? Se eu tivesse nascido na Europa medieval, eu não ia ter feito isso. Eu ia ter ido para um convento, porque eu não ia casar com homem, né? Eu ia para o convento, ia pegar freiras [brinca]. Eu ia aprender a ler e escrever... [ia] passar o dia lendo. (Judith, E2)

Mas, esforçando-se para responder à pergunta e imaginar uma vida dentro do armário, Judith diz que não teria se casado, que teria um relacionamento menos próximo com o pai, enquanto a relação com a mãe seria relativamente a mesma (talvez se afastasse somente mais devagar). Acredita que conviveria com uma divisão dos amigos entre os que “sabem e os que não sabem” (Judith, E2), e, explica:

*Saber* aí é me aceitar como eu sou, porque não tem a possibilidade desse sentimento não existir, sabe? Então, a única possibilidade é continuar no armário e não falar sobre isso ou arrumar maneiras de expressar de alguma forma, mais expressa ou menos explícita. Não tem outra opção. Eu não tenho bissexualidade suficiente dentro de mim para ter sobrevivido, entendeu? (Judith, E2)

Quando pensa, então, em como seria sua vida profissional, conclui novamente: “seria difícil sobreviver em qualquer espaço profissional sem sair do armário, é muito tóxico, então imagino que, em algum momento, eu ia explodir.” (Judith, E2).

Aprofundando na investigação de sombras que atuam como valor negativo na trajetória atual de Judith, ou seja, como aquilo que *assombra*, perguntamos se haveria algo que ela *não quer ser* e que, por isso, oriente suas escolhas no sentido contrário. Investigamos, neste momento, possíveis direções de trajetórias que recusa ao longo do seu desenvolvimento. Nesse sentido, suas respostas foram claras: não quer ser como sua orientadora de doutorado – que Judith diz ter sido castradora, uma pessoa que destrói os alunos – e não quer ser permissiva, como o pai – quer agir e fazer algo para mudar quando encontrar pessoas como sua mãe. Mas, principalmente, não quer ser igual a mãe, ou seja, não quer se tornar uma pessoa autocentrada demais, narcisista, que não consegue ter um relacionamento “realmente recíproco; uma pessoa que tem dificuldade de saúde mental, mas não procura ajuda, e joga a responsabilidade e as consequências dessa instabilidade nas outras pessoas ao seu redor.” (Judith, E2). Judith entende que é por isso que se engaja tanto em terapia, por exemplo, pois se identifica como uma pessoa com depressão/ansiedade, mas cuida para não jogar nos outros: “[Essa dificuldade] não pode ser usada como desculpa para você ser um merda” (Judith, E2).

Para concluir, adiciona: “Não quero ser violento, agressivo; [...] não quero medir as pessoas por marcadores de status” (Judith, E2). Consideramos interessante destacar o quanto essas sombras estão atravessadas pelas experiências de Judith, como se ela não quisesse para os outros as violências que seu próprio corpo experimentou ao longo de sua trajetória. Para nós, essas experiências parecem construir aquela “sensibilidade para normas injustas” (Judith, E1), que, como vimos, alimenta os valores políticos de Judith, e lhe é tão cara. Dessa forma, parece também, além de orientar suas escolhas, mediar as relações de suas posições de *self* e suas transformações desenvolvimentais.

Antes de passarmos para a terceira dimensão de análise, consideramos importante chamar atenção para uma conversa que tivemos na segunda entrevista sobre as negociações com as normas de gênero, mais especificamente sobre a noção de gênero butleriana. Essa conversa foi despertada pelo momento em que Judith falava em não possuir “bissexualidade suficiente para sobreviver a uma vida heterossexual” (Judith, E2), caso fosse possível ter ficado no armário. Embora não caiba aqui apresentar em detalhes, foi uma importante conversa sobre o conceito de gênero para a Teoria *Queer*, especialmente para Butler. Para Judith, a melhor metáfora para explicar gênero não é o fluido (como discutimos brevemente nos capítulos teóricos), mas o plástico, que é um material que pode passar por transformações, sim, mas a depender de condições muito específicas, como o calor adequado para derretê-lo (que pode ou não existir). Esse momento ilustra, para nós, a troca dinâmica entre a pesquisa de campo e as reflexões teóricas, conforme vimos no ciclo metodológico (Branco & Valsiner, 1997), e demonstra a importância de fazermos pesquisa com, e não sobre, as pessoas. Demonstra também que talvez tenhamos cumprido nossa missão de realizar uma pesquisa que possibilite reflexões e revisões teóricas a partir das experiências de sujeitos que foram historicamente excluídos da produção de saberes dominante. Nesta

perspectiva, acreditamos também que a pesquisadora se colocar aberta para aprender com as pessoas participantes enriquece a própria investigação (e suas reflexões teóricas) e torna também qualquer pesquisa em intervenção. Essa intervenção, conforme vivenciamos, não atua somente sobre quem participa, mas sobre a própria pesquisadora, significando, portanto, possibilidades de transformações desenvolvimentais também para ela. Nesse sentido, acreditamos estarmos construindo nesta tese um saber localizado, nos termos de Haraway (1995), construído a partir da implicação da pesquisadora no tema e com as pessoas participantes da investigação, a partir de uma objetividade feminista, de uma visão encarnada.

### **6.2.3. D3 – Atores e relações pessoais/sociais**

Antes de apresentarmos as posições de *self* de Judith que constituíram o seu Mapa das Relações de *Self*, consideramos importante registrar seu empenho no ajuste dos desenhos, compreendendo rapidamente a lógica de dominância, influência e poder, que hierarquizam as diferentes posições. Seu olhar foi muito atento, detalhista e criativo, possibilitando-nos construir formas de representar, por exemplo, as tensões relacionadas a gênero que viveu de forma diferente, em diferentes relações. A atenção às relações de poder também possibilitou um ajuste fino no tamanho de posições como a de sua mãe, para representar, como afirma, “um peso que eu carrego na minha vida” (Judith, E2).

Ao fim da conversa sobre o mapa, Judith conta que se sentiu “*embasbacade*” com os desenhos, que chamou, brincando, de “*mapa astral*”. Diz ter gostado muito, e que esta é uma ferramenta “para entender a sua vida”. Lançando mão de uma metáfora da história “O Hobbit<sup>34</sup>”, afirma: “São histórias que eu me conto desde que eu me conheço por gente. Agora

---

<sup>34</sup> Livro de J. R. R. Tolkien, publicado originalmente em 1937.

isso é parte da meta história, é parte do Arco... é como se eu tivesse sentado para escrever o The Hobbit. [...] E você é meu terapeuta/Bardo [personagem do livro]” (Judith, E2). Essa sua fala nos remete à metaposição da Teoria do *Self* Dialógico, que teria exatamente a capacidade de olhar de forma mais ampla para todas as posições e suas histórias, contribuindo para escolhas que apontem para um sentido desenvolvimental e mais democrático das relações. Judith destaca também a clareza que o mapa deu sobre a complexidade da relação entre as posições de *self* e suas transformações: “o que ficou mais claro é como esses movimentos são de reação... onde uma coisa vem de um lado e empurra outra coisa do outro. [...] Esses movimentos se relacionam, não são coisas que estão acontecendo aleatoriamente.” (Judith, E2).

Vamos, então, às posições de *self* de Judith, e seus movimentos. A variação do gênero atribuído a cada posição foi escolha de Judith e representa a forma como ela se sentia interpelada por expectativas em torno de gênero em cada relação.

### ***Filhe***

A posição de *self filhe* encontra-se, como vimos, com pouca relevância na organização atual de Judith. Como pode ser observado em seu mapa, há hoje uma grande e proposital distância dos pais. A relação mais próxima é com o pai, e isso se construiu desde a adolescência. A posição da *mãe*, como vimos, atua como uma sombra com valor negativo, ou seja, lembrando constantemente aquilo que Judith recusa, o que não quer ser. No passado, a posição *mãe* já teve grande importância e dominância na organização de seu *self*. Se, na infância, essa relação não tinha concorrente em termos de relevância e poder, e era ainda próxima (ao lado do pai), a partir da puberdade foi começando a perder essa proximidade, assim como o poder e a relevância. Sobre a mãe e essas transformações na relação com ela, Judith desabafa: “é um peso que eu carrego na minha vida”.

No mapa, no que se refere a momentos anteriores à sua saída do Brasil, Judith optou por nomear essa posição de *filha/o*, para marcar a tensão que existia em relação a gênero, um sentimento fronteiro, mas que ainda não encontrava recurso linguístico para ser nomeado de forma não binária.

### ***Irmane***

A relação com o irmão sempre foi muito importante para Judith. Conforme afirma, com ele, considera, inclusive, que “*nunca teve armário*” (E2 2:12). Atualmente, apesar da distância física, fala semanalmente com o irmão, com quem conversa sobre diferentes assuntos. Ele foi a primeira pessoa da família para quem Judith se declarou como lésbica, primeiro, e o único que compreende hoje sua identidade não binária, esforçando-se para retirar os marcadores de gênero das conversas.

Na infância, era ele quem permitia acesso de Judith a coisas de meninos, como brinquedos e bola, e, na adolescência, tornou-se um dos principais atores, como pode ser observado no mapa de Judith. Como vimos, o irmão também foi um ponto de apoio importante no processo de declarar-se lésbica para os pais.

Judith nomeou essa posição de *irmane* desde a infância, pois, ainda que não houvesse a alternativa da linguagem não binária, a relação com o irmão sempre foi, em sua análise, desprovida de expectativas normativas em torno de gênero. Nesta relação, Judith sempre encontrou espaço para ser quem é. E a aliança com o irmão, vale destacar, extrapola as questões de gênero: “é a gente contra a loucura dos pais e a loucura do mundo” (Judith, E1).

### ***Professor (em inglês) – a trajetória acadêmica***

A posição de *self professor* é a que aparece com maiores relevância e dominância na organização atual de Judith. Essa posição começou a emergir na faculdade, com a posição *estudante* e, depois, na América do Norte, com a posição *académique*. Ambas, cada uma em



sua época, já emergiram com bastante importância e dominância diante das outras posições de *self*. Antes delas, na infância, a posição *estudante* também aparece com relevância e, como vimos, proporcionava a Judith uma fuga dessas questões de gênero e sexualidade pelos livros, pelos estudos. Até quando se refere às posições sombra, Judith cita os estudos como um refúgio que ela buscaria na opção por viver em um convento, caso vivesse em uma sociedade medieval.

Na faculdade, a posição *estudante* abrigava a posição *amigue*, uma vez que as principais amizades estavam relacionadas ao contexto da graduação. Em sua trajetória, a posição *estudante* estende-se até a *professor*, demonstrando a consistência e a importância da intelectualidade na constituição do *self* de Judith, na mediação de suas escolhas, relações e posicionamentos.

### ***Profissional***

A posição *profissional*, que aparece na faculdade, não foi descrita como parte da trajetória acadêmica, pois se refere a estágios na área de direito, em escritórios de advocacia. A opção por representá-la se relaciona à coerência com seu relato e objetiva também demonstrar as transformações em sua relação com o trabalho.

### ***Spouse***

Judith é casada com uma chef de cozinha francesa, com quem mora no Canadá. Próxima à posição *professor*, a *spouse* tem destaque em sua organização de *self* atual, influenciando amizades (têm, inclusive, amigos que vêm do trabalho da esposa), a relação com o Estado (estão aplicando para aquisição de cidadania canadense), o lugar onde moram e o próprio trabalho na universidade. Essas trocas são representadas no mapa por setas entre as posições de *spouse*, *professor* e *imigrante*.

No contexto da ida à América do Norte, essa posição está apresentada como *namorada* (ou *partner*, em inglês), para marcar a relação antes do casamento. Esta já apresenta também uma transformação desde a *namorada*, que emerge na faculdade, e é representada no feminino para marcar a época em que ainda se identificava como lésbica. Antes disso, na puberdade, a posição que vivencia as relações afetivo-sexuais foi nomeada de *crush* (em inglês).

### ***Imigrante***

A posição *imigrante* emerge na ida de Judith para viver na América do Norte e, por isso, numa relação de interdependência com a posição *acadêmica*, embora com menos relevância e dominância. Conforme explica, essa posição envolve uma precariedade, porque dificulta o sentimento de estabilidade, de viver com segurança no lugar que escolheu. Perder o emprego, por exemplo, pode significar, além de perdas financeiras, perder o visto e ter que voltar ao Brasil. Esse risco lhe cai como uma pressão muito grande, um sentimento de depender de uma relação (com chefe ou orientadora) que “é sua única conexão com a Terra, com o estado, com o seu emprego, o único link social.” (Judith, E2).

Atualmente, Judith e sua esposa estão aplicando para a aquisição da cidadania canadense, que lhes tiraria essa pressão trazendo mais segurança, menos precariedade.

### ***Amigue***

Esta é uma posição que apareceu no mapa somente em alguns momentos. Na infância, foi representada com um lugar/ponto independente, e nomeada de *amiga/ue*, para ilustrar as tensões de gênero daquele momento. Nessa fase, as relações ainda são muito mediadas pelos pais, e, como vimos, as suas eram atravessadas por impossibilidades atreladas ao gênero: não podia jogar bola, não podia montar uma banda etc.

No quadro referente à puberdade, já não há uma representação própria para essa posição, embora o “*grupo dos estranhos da escola*” tenha aparecido com destaque nos relatos de Judith. Em nossa análise, a posição *estudante* incorpora a *amigue*, pois é ela que está em relação com *os estranhos amigos*. Esse movimento se deve de certa forma ao fato de ter ficado nesta escola (após algumas mudanças), o que proporcionou uma construção mais estável de amizades neste contexto. Desta época, Judith afirma ter amizades que duram até hoje.

Esse movimento de incorporação da posição *amigue* na posição *estudante* continuou a partir daí. Vale destacar que, para Judith, nem faz sentido a separação das relações de amizade ou afetivo-sexuais. Uma pessoa pode ser considerada amiga em um dia e, no outro, “quando você olha duas vezes” (Judith, E2), se tornar o amor de sua vida. Com isso, as histórias de amizades são vividas pela posição *estudante*, mas também podem estar relacionadas à *crush*.

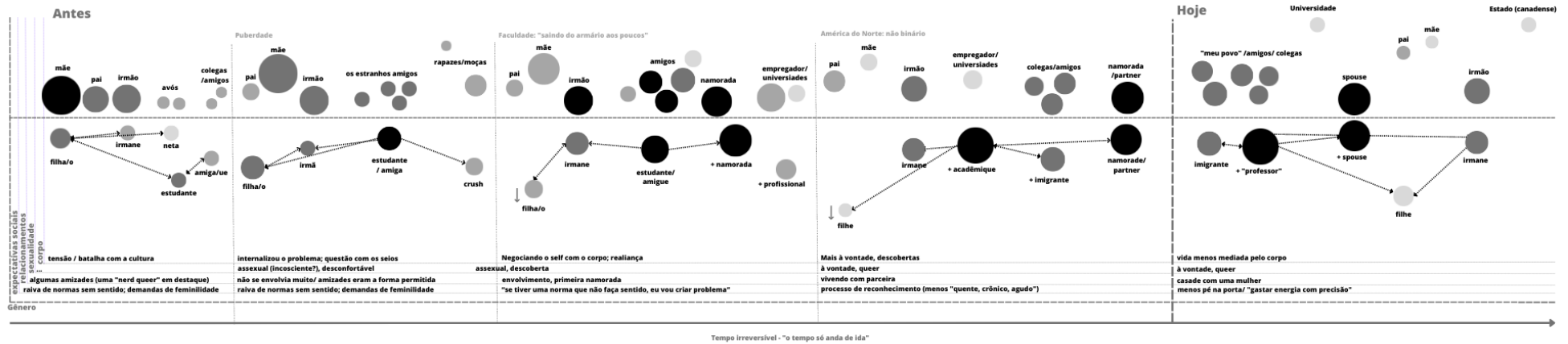
### *Neta*

Na infância, Judith tinha um relacionamento próximo com as duas avós, pois elas eram muito presentes na vida de sua família. Depois, quando começou a “interagir com o mundo como uma criatura política”, foi se afastando, pois, mesmo antes “da coisa gay”, começou entrar em conflitos com posicionamentos da família, como racismo (Judith, E2). As posições *neta* e *avós* desaparecem, então, a partir da puberdade.

Por fim, consideramos importante registrar uma interação informal (González Rey, 2001) entre pesquisadora e Judith que se deu após o fim da pesquisa. Trata-se de uma conversa que foi despertada por uma troca de mensagens iniciada pela pesquisadora, ao dizer a Judith que estava analisando seus relatos, e estava gostando muito e aprendendo bastante. Judith estava de mudança e, no processo de arrumar e encaixotar coisas, encontrou algumas

notas que fez durante os encontros, que até salvou, então, em seus arquivos. Elu também havia pensado em contatar a pesquisadora para compartilhar esse achado. Inspirado pelos instrumentos construídos, Judith criou outro desenho (Anexo A), buscando visualizar de outras formas as transformações ocorridas em suas principais relações pessoais, sobre as quais refletiu com mais clareza nas entrevistas. Para nós, observamos gratificadas, que esta é mais uma demonstração dos impactos de uma pesquisa em Psicologia, que é sempre intervenção, e que pode ter desdobramentos e gerar transformações que podem, inclusive, se prolongar e escapar ao próprio tempo de investigação e à possibilidade de observação.

### Mapa das Relações do Self de Judith



**Legenda**

- Outras posições, menos importantes
- Nova posição
- Dominância de uma posição sobre a outra
- Tamanho e cor: importância para o self (maior e mais escuro = mais importante)
- Posição perdeu importância

Figura 7 – Mapa das Relações do Self – Judith

### 6.3. Diadorim

Diadorim é uma pessoa branca transmasculina não-binária, de 41 anos. Seus pronomes são ele/dele. É filho de duas mulheres, que ele nomeia de mãe e madrinha. A mãe é uma pessoa assexuada, que sempre se relacionou com mulheres e vivia com uma amiga, sua madrinha. Juntas, adotaram ele e o irmão, que é mais novo. Diadorim sempre teve uma boa relação, de muita proximidade, com as duas. Morou com elas por muito tempo, já adulto, inclusive. Conforme relata, sua mãe é psicóloga e reagiu bem, sem surpresas, no seu processo de se declarar como dissidente sexual e de gênero, que ele divide em dois momentos: primeiro, declarou-se como lésbica e, depois, como transmasculino. A madrinha também sempre foi muito próxima e cuidadosa. Embora apresente dificuldades com a questão trans, há, ainda hoje, “muito mais entendimento, uma conversa muito mais franca” (Diadorim, E2) entre os dois. Na figura do *Self Atual*, as posições *mãe* e *madrinha* aparecem com significativa relevância e proximidade do *filho*. A posição de *self filho*, por sua vez, foi ilustrada em tamanho um pouco menor, para representar menor relevância que tem hoje para Diadorim em comparação com outras posições.

Ainda na família, outra posição que apareceu com certa importância foi a de *tio*. Diadorim tem um *sobrinho* de dez anos, de quem é muito próximo, e que parece encontrar nele alguma identificação com o lugar da dissidência de gênero. Conta, por exemplo, ter explicado ao menino vários conceitos e discussões em torno de gênero, e que a ideia da não binariedade gerou bastante interesse na criança – “ele já falou, em algum momento, que é uma princesa... quer cabelo comprido, quer usar as perucas... aí bota saia...” (Diadorim, E1). Quando soube da hormonização do tio, a criança reagiu de forma muito tranquila e positiva, ajudando, por exemplo, a corrigir a madrinha, que costuma errar bastante os pronomes. Essas expressões do *sobrinho* só acontecem na casa de Diadorim, pois, conforme relata, parece

não haver o mesmo espaço para elas na relação com os pais. Trata-se de uma criança negra, que “aos poucos ele está tateando algumas coisas” (Diadorim, E1), ou seja, começando a compreender sua localização social e suas possibilidades de existência e resistência às normas e demandas sociais.

Seu *irmão* é, para Diadorim, uma pessoa “muito difícil”, que “não tem nenhum letramento” nas discussões de gênero, apresentando “toda a questão da heterossexualidade muito forte” (Diadorim, E1). Contudo, conforme relata, o *irmão* sempre o respeitou muito, demonstrando admiração e, até mesmo, uma relação de hierarquia, por ser mais novo. Atualmente, por exemplo, respeita os pronomes, e tem até buscado “entender mais agora” (Diadorim, E1). Até o momento da entrevista, contudo, o irmão não havia procurado Diadorim para conversar diretamente sobre o filho. A posição de *self irmão*, como pode ser observado na figura 8, aparece com menores relevância e dominância.

Nas amizades, Diadorim relata estar enfrentando algumas dificuldades, principalmente, com as amigas lésbicas. Sente um afastamento que parece relacionado a algumas dificuldades que elas teriam com este seu novo *lugar*. Aproximou-se de amigos gays, mas também não sentiu completa identificação e acolhimento. A posição de *self amigo*, portanto, parece estar passando por um momento de isolamento, representado por certa distância das posições externas. Contudo, optamos por ilustrá-la com tamanho significativo, pois aparece de forma importante em seu discurso, sendo um dos centros das principais angústias atuais. Vale destacar que Diadorim conta estar conhecendo outras pessoas trans, travestis, e também mulheres negras, com quem se sente mais confortável, mas que ainda não estão no seu círculo próximo.

Diadorim é médico e atua como clínico geral em um hospital associado a pesquisa, ensino e produção em saúde pública no Brasil. Apesar da boa relação com essa instituição,

sua relação com a profissão passa por questionamentos. Em sua análise, sempre teve certa “*questão*” com a medicina enquanto ciência muito normativa, que atuou historicamente no controle dos corpos. Agora, com seu crescente interesse pelos estudos de gênero, e, até mesmo, por questões de raça e classe, essa relação está ficando mais difícil, a profissão parece estar perdendo sentido. Com isso, em seu *Self Atual*, a posição de *self médico* aparece com pouca relevância. Diadorim vem tentando encontrar novas possibilidades profissionais, inclusive em outras áreas de formação.

O processo recente de se entender e se declarar como uma pessoa trans fez emergir, então, uma posição de *self* que nomeamos de *estudante*, que tem bastante relevância e dominância em sua organização de *self* atual. No momento, ele está cursando pós-graduação em estudos decoloniais, mas seus estudos extrapolam o curso e são relatados como uma descoberta de pessoas, discussões, autores etc., não só nas questões de gênero, mas abrindo também suas reflexões para outras realidades e desigualdades, como raça e classe social. Esses aprendizados influenciam, então, seus posicionamentos em outros contextos, estabelecendo uma relação de dominância sobre suas outras posições de *self*.

Por fim, a posição de *self parceiro* reflete suas experiências afetivo-sexuais atuais, que também vêm passando por muitas transformações. No início do processo de se declarar uma pessoa trans, Diadorim estava em uma relação estável com uma mulher lésbica, que foi bastante parceira. Atualmente, percebe-se em um entrelugar, pois sente não se encaixar como foco de interesse e desejo da maioria das pessoas, o que o faz sentir-se solitário. As possibilidades de relacionamento que tem encontrado estão muito concentradas em mulheres cis negras, além de alguns homens negros gays.



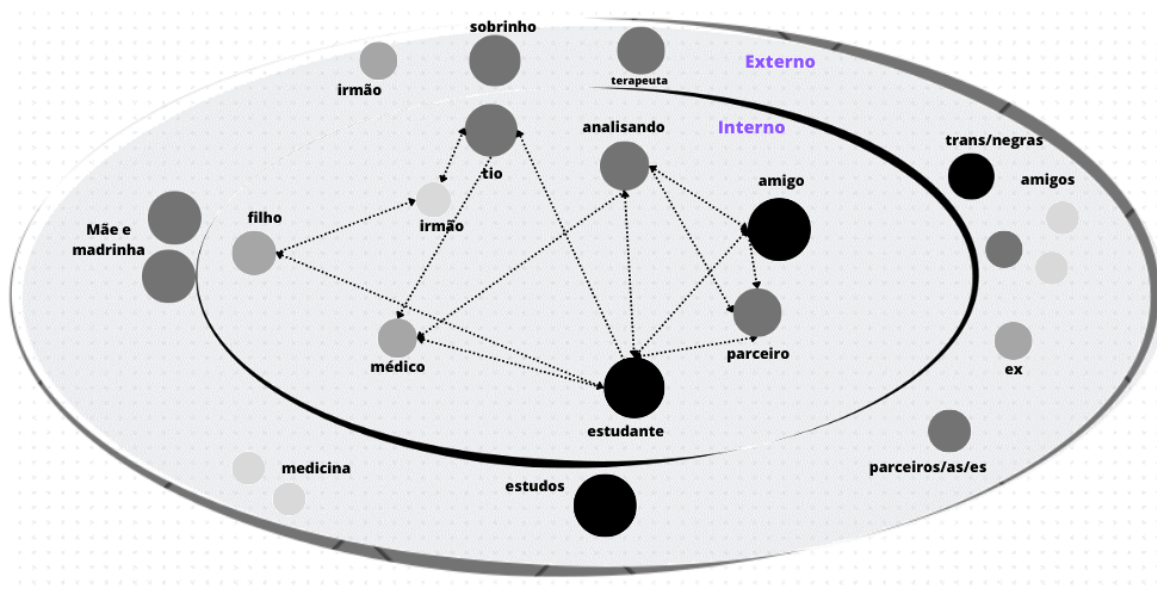


Figura 8 – Self Atual de Diadorim

O desenho do *self* atual de Diadorim apresenta, então, a configuração das posições de *self* identificadas no momento das entrevistas 1 e 2, e permite conhecer um pouco mais de atores e contextos importantes naquele momento. Como fica claro, as posições *estudante* e *amigo* aparecem com maior importância para ele. A relevância do *estudante* é acompanhada de uma maior dominância em relação às outras posições, pois suas experiências e aprendizados influenciam seus posicionamentos em diversos outros contextos. A importância do *amigo*, por sua vez, passa por afetos considerados negativos, pela dificuldade que tem sentido em se identificar com – e se aproximar das – antigas amizades.

### 6.3.1. D1 – Interpelações e a negociação com as normas de gênero

Diadorim destaca que não se identifica como homem trans, mas como uma pessoa transmasculina não-binária. Apesar da não-binariedade, escolhe os pronomes ele/dele como parte de um processo de “*desidentificação*” de sua pessoa com o gênero feminino. Quanto à orientação sexual, relata estar vivendo muitas transformações, relacionadas a uma abertura

para possibilidades que não considerava antes – “pra mim, isso [de orientação sexual] se dissolveu totalmente” (Diadorim, E1).

Este é, na verdade, o segundo processo de se declarar LGBTQIA+, já que se apresentava antes como mulher lésbica. Tendo iniciado a hormonização há apenas três anos, realizou a cirurgia de mastectomia há um ano, e se encontra ainda em um momento de intensas transformações em suas relações pessoais, sociais e profissionais. Essas transformações são atravessadas também por uma nova relação com os estudos, onde encontrou possibilidades de troca e aprendizado sobre a sua e, também, sobre outras diversas experiências de dissidência. Com as mudanças no corpo, afirma estar se sentindo muito bem: “mais feliz do que antes” (Diadorim, E1).

### *Antes*

#### *Infância/adolescência*

Diadorim conta nunca ter se identificado com o gênero feminino, que lhe foi atribuído no nascimento. Quando criança, embora não sentisse vontade de se tornar um menino, brincava de usar nomes masculinos e “não me entendia enquanto mulher” (Diadorim, E1). Sobre sua identificação com nomes, brinquedos, roupas masculinas, por exemplo, conta não ter sentido muita cobrança ou pressão, porque tinha apoio em casa. Mãe e madrinha nunca demonstraram se importar com seu jeito de ser diferente da norma. Não faziam nenhum tipo de pressão para que ele se encaixasse nas expectativas dominantes de feminilidade, fosse por meio de brinquedos, gostos, estética etc. É possível que a abertura da mãe e da madrinha estivesse relacionada a suas próprias posições de diferença, devido à assexualidade e ao relacionamento não-normativo que tinham.

Tendo tamanho apoio em casa, Diadorim conta que as interpelações que vivia na rua não chegavam a incomodá-lo: “Não tinha uma coisa dentro de casa, então, assim... fora...

não fazia muita diferença.”. Conforme explica, a relação com sua mãe era boa, embora tivesse algumas questões com seu jeito controlador – “de não deixar sair etc.”. Mas, dessa forma, reconhece que ela lhe deu suporte, oferecendo-lhe algumas “ferramentas” para que conseguisse lidar com cobranças e preconceitos. A madrinha também era muito próxima, uma pessoa muito cuidadosa e carinhosa. Embora nunca tenha se aprofundado em questões de gênero e orientação sexual, sempre teve uma postura de “faz o que você quiser, não sou eu que vou contrariar” (Diadorim, E1), que também parece ter sido percebida como acolhimento.

Apesar do apoio familiar, situações de cobrança e preconceito aconteciam bastante fora de casa. Quando usava o banheiro feminino, por exemplo, ainda criança, era interceptado por mães das outras meninas presentes, proibindo-o de entrar, pois não o identificavam como uma menina e o mandavam ao banheiro masculino. Certa vez, também na infância, decidiu cortar o cabelo curto e falou para a mãe do seu desejo. A mãe apoiou, mas explicou que as pessoas poderiam criticá-lo e agir com intolerância. Ele cortou como desejava e realmente passou por situações de insulto, com pessoas dizendo de forma agressiva que ele estava “parecendo um menino” (Diadorim, E1). Voltou chorando para casa e contou novamente com o apoio da mãe, o que parece ter reduzido os efeitos subjetivos daquelas violências.

Na puberdade, com a chegada da menstruação, Diadorim relata ter sentido um grande incômodo, tanto com as mudanças físicas quanto com outras cobranças sociais a elas associadas: tornar-se “mocinha”, descobrir a sexualidade, sensualidade, expectativas de relacionamentos etc. Segundo conta, “aí, entendi que esse negócio de ser mulher não era pra mim” (Diadorim, E1). Teve poucas experiências afetivo-sexuais com meninos, mas, ainda

assim, teve dificuldades de entender o que era essa sensação de não identificação, pois não se tratava de uma vontade de se tornar um homem.

Na adolescência, conheceu, por meio de amigas da mãe, Buck Angel, um artista e ativista estadunidense considerado uma das primeiras estrelas trans do cinema pornô. Referência para pessoas transgênero nos EUA, sua existência como “um homem com vagina” fez muito sentido também para Diadorim. Contudo, não havia ainda uma completa identificação, já que Buck Angel é um homem musculoso, cheio de pelos e tatuagem, enquadrando-se em um estereótipo de masculinidade com o qual Diadorim não sentia afinidade.

#### *Lésbica masculina*

*Fui feliz ali... só que realmente chegou um momento em que não dava mais.*

Foi, então, na identidade de sapatão masculinizada que Diadorim se encontrou inicialmente. Declarou-se lésbica com 18/19 anos, mas, por não performar a feminilidade esperada até mesmo de mulheres lésbicas, continuava enfrentando cobranças mais voltadas a questões de gênero do que relacionadas a orientação sexual. Banheiros femininos continuaram sendo espaço de preconceito, de atitudes agressivas de mulheres. Em diversas situações era questionado, até mesmo por pessoas desconhecidas, passava por questionamentos – “você é homem ou mulher?”. Ou era submetido a constrangimentos de pessoas que o tratavam no masculino e depois se desculpavam. Em algumas situações, isso lhe caía como ofensa: “então, se você não performa o que esperam do feminino, você automaticamente é colocado em outro lugar... e isso me incomodava” (Diadorim, E1).

Mesmo com pessoas conhecidas, que supostamente lidavam bem com a homossexualidade, seu jeito considerado masculino era alvo de preconceito, pois, “tinha

aquela coisa, né... tudo bem, né, ser lésbica, mas masculina não pode ser” (Diadorim, E1). Diante dessas cobranças, Diadorim tentava ser menos masculino, mas sempre em um exercício tenso de negociação, para que não ultrapassasse alguns de seus limites: “não queria botar maquiagem, não queria botar um esmalte” (Diadorim, E1). Já não queria se depilar, mas ainda não se sentia forte o suficiente para resistir às pressões. Essa complexa negociação que o envolvia nos remete aos campos de tensão que, para Hermans et al. (2017), se localizam nos espaços fronteiros. Diadorim negociava com signos femininos e masculinos, cedendo a algumas estratégias que o possibilitassem sofrer menos com as pressões sociais, mas mantendo alguma coerência com seus desejos, respeitando alguns limites. Como argumentamos anteriormente, esse é um processo de encontrar um lugar para si no mundo, fora dos enquadramentos dominantes (binarismo de gênero, neste caso). Nesse sentido, ressaltamos que, para nós, não se trata de um contrapositionamento nos termos de Hermans (2018), uma estratégia adaptativa para transitar e ser reconhecido dentro de ambos os polos do binarismo de gênero, “aceitos como iguais” (Hermans, 2018, p. 8) (Hermans, 2018; 2017). Trata-se de uma negociação para, na verdade, tornar possível sua existência fora deles, ou, ao menos, para “desfazer ou refazer as normas de maneiras inesperadas, abrindo a possibilidade de reconstruir a realidade de gênero de acordo com novas orientações.” (Butler, 2018, p. 40).

De todo modo, Diadorim observa que o impacto subjetivo das pressões foram se amenizando com o passar do tempo: “ao longo do tempo, da idade, isso foi ficando mais tranquilo... com algumas transformações que foram acontecendo no mundo também.” (Diadorim, E1). Ademais, considera que as pressões sobre o corpo e a submissão das mulheres lésbicas nas relações afetivo-sexuais tendem a ser mais leves do que aquelas experimentadas por mulheres heterossexuais. Ao menos, era o que sentia quando sapatão, já

que não sofria das parceiras cobranças relacionadas a seguir padrão de beleza, excesso de gordura etc., que levam as mulheres a terem problemas com o próprio corpo. Até mesmo quando imaginava a ocorrência de relações com homens cis, sentia-se mal com a ideia de ter que se colocar em posições que são demandadas da mulher, e que, para ele, estão caracterizadas por subordinação, submissão<sup>35</sup>.

Diadorim explica que se encontrou e se manteve “na caixa de lésbica” por bastante tempo (da adolescência até a vida adulta). Foi nela, inclusive, que iniciou sua vida sexual e teve os primeiros relacionamentos amorosos. E foi feliz ali: “só que realmente chegou um momento em que não dava mais” (Diadorim, E1). E, quando foi chegando esse momento, começou, pouco a pouco, a se posicionar como uma pessoa que não se identifica como mulher. Bem no início da relação com sua ex-companheira, uma mulher bissexual com quem teve um relacionamento de quatro anos, já a indagou sobre o que pensava de questões trans. O questionamento era uma forma de conhecer o posicionamento dela e se proteger de preconceito, pois sofrera transfobia em outras relações com mulheres bissexuais. Considerava necessário que ela soubesse que ele se percebia, de certa forma, em um lugar de não binariedade. Ao longo da relação, tiveram diversas outras conversas até o momento em que ele decidiu mesmo se identificar como trans, e se submeter ao processo de hormonização.

Antes disso, ele menciona que as primeiras pessoas que o reconheceram como uma pessoa trans foram travestis, que ele havia encontrado “na rua”, em eventos públicos. Em três ou quatro situações em que estivera com a ex-companheira na porta de uma festa, com a presença de travestis, nas conversas se demonstrava estranhamento quando a companheira

---

<sup>35</sup> Diadorim conta que, hoje, quando se relaciona com homens cis, já se sente mais confortável, porque não está naquele lugar da mulher submissa, mesmo que esteja, em alguns casos, em um lugar de fetiche.

se referia a Diadorim no feminino, dizendo algo como “estou aqui com minha namorada”. Quando isso acontecia, travestis interrompiam a companheira e diziam “Você está com seu namorado, né? É o seu namorado! E elas olhavam para mim e falavam: não é?”. No começo, Diadorim não respondia à pergunta, mas, nas últimas vezes, passou a dizer: “é, é isso mesmo” (Diadorim, E1). Conforme destaca, não eram falas agressivas, eram amigáveis, como se estivessem lhe oferecendo um importante reconhecimento e um signo para ser o continente de seu gênero. Ainda assim o processo não foi fácil ou rápido.

Diadorim esclarece, portanto, que já se percebia como uma pessoa trans algum tempo antes de decidir se hormonizar, mas temia a transfobia e o risco de ver relações próximas se romperem pelo preconceito. Temia até mesmo que fosse passar por rompimentos “*mais violentos*”. Mas, conforme conta rindo, “fui entendendo ao longo do tempo que tem uns rompimentos que precisam acontecer de qualquer maneira [e ri]” (Diadorim, E1).

Foi, portanto, um processo lento: “eu demorei um tempo... eu sentia que tinha esse medo, né, me bloqueando”. Sua sensação, conforme relata, era de que “se eu fosse me dar o espaço que eu queria... era como se tudo fosse ruir, desmoronar. E aí, isso era um pouco assustador pra mim”. O medo e o bloqueio foram diminuindo conforme ele foi entrando em contato com outras pessoas, com algumas leituras, “aí, fui abrindo esses espaços... assim, né? De conseguir pensar... é... de uma outra forma que não essa, isso que está dado pra gente, né? Então, foi muito bom. Eu tive muito contato nessa época com os textos do Preciado, então foi muito importante”. Vale destacar que o livro *Texto Junkie*, de Preciado, parece ter sido “o gatilho” para sua decisão de iniciar a hormonização e sua enunciação como uma pessoa trans. Após sua leitura, “senti que não dá pra fugir mais, não tem como fugir... [...] não tem como voltar” (Diadorim, E1).

### ***Hoje e as transformações até aqui***

#### *Hormonização: trans masculino não-binário*

*E eu tenho abraçado cada vez mais essas contradições*

Hormonização é o termo que Diadorim utiliza para se referir ao processo, que iniciou há três anos, de uso de hormônios masculinos que induzem alterações corporais, como: crescimento de pelos faciais e corporais, engrossamento da voz, desenvolvimento da musculatura e bloqueio da menstruação. Conforme destaca, prefere esse termo à ideia de transição de gênero, comumente usada para fazer referência a uma mudança de identidade de pessoas transgênero. Para ele, não se trata exatamente de uma transição de gênero, já que esse termo carrega a ideia de saída de um lugar e chegada em outro, dando a impressão de que ele teria mudado da identidade de gênero da mulher para a do homem. Diadorim nunca se identificou, na verdade, como mulher, e tampouco se reconhece como um homem.

Sua reflexão parece ecoar a de Preciado (2017), quando o autor diz:

Transicionar desencadeia uma crise epistêmica. Supostamente devo “transicionar” enquanto os regimes de gênero e política se mantêm os mesmos. Não estou, portanto, transicionando da feminilidade à masculinidade, mas do presente regime farmacopornográfico para uma terra desconhecida. Transicionar é uma linha de fuga, um vazamento constante, um caminho de perguntas sem resposta (Preciado, 2017, p. 120)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Tradução de Juliana Fausto (2020) para o blog *sub specie alteritatis*. Disponível em <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2020/02/05/meu-corpo-nao-existe-paul-b-preciado/>

O texto original é: “Transitioning triggers na epistemic crises. I am supposed to “transition” while the gender and political regime remains the same. I am then not transitioning from femininity to masculinity but from the actual pharmacopornographic regime into a unknown land. Transitioning is a line of flight, a constant leaking, a path of questions without answer “(Preciado, 2017, p. 120).



Nesse sentido, Diadorim destaca que está em transição, sim, mas que transicionar é um estado constante – “como diz um amigo meu: transição é sempre” (Diadorim, E1) –, ou seja, é parte dos processos de desenvolvimento humano de qualquer pessoa. Assim, em alguns momentos, ele utiliza o termo transição, como faremos também, fazendo referência às transformações que está vivendo na negociação com gênero e corpo, e suas reverberações, mas não a uma suposta mudança binária de identidade de gênero.

Diante de tantas transformações, como relata, Diadorim não se sente mais a mesma pessoa. Entre as principais mudanças, cita os aprendizados em torno da questão trans, pois dedicou-se bastante aos estudos de gênero, fala também de uma “*abertura*” para outras pessoas, de transformações nas relações afetivo-sexuais, mudanças no corpo etc. Considera, também, que foi ficando “mais atento” para outras questões sociais, como as de raça e gênero – “acho que muitas ideias que eu tinha antes mudaram... acho que para melhor” (Diadorim, E1).

Sobre o processo de se declarar como uma pessoa trans para as pessoas conhecidas, Diadorim conta que os medos de rompimentos violentos e desmoronamentos não se concretizaram. As pessoas, em geral, receberam bem, mudaram os pronomes para se referirem a ele, mudança que ele pediu com o objetivo de promover a “desidentificação”:

Eu pedi para me tratem no masculino... assim, né? Tipo, eu evitei de falar nessa questão da não binariedade, para não cair no: “ah, então tá, então eu posso chamar no feminino”, sabe? Eu queria que acontecesse a desidentificação assim, né? Tipo, por ter sido designado do sexo feminino, né? Assim, tipo, queria que isso acontecesse... então, como as pessoas ainda entendem muito as coisas de maneira muito binária, eu entendi que eu podia me utilizar dessa questão do masculino para poder, enfim... ter essa desidentificação. (Diadorim, E1)

Diadorim fala desse processo como todo um “*trabalho de desidentificação*”, que exigiu dele muito esforço, pois teve que aprender muita coisa, buscar pessoas, professores, livros: “e, de repente, tinha uma biblioteca inteira”. Nesse trabalho, foi lendo também sobre o atravessamento de raça e chegou à questão decolonial, tema do curso de pós-graduação que estava fazendo no momento da pesquisa. Conta que, por ter conseguido aprender tanto por meio dos estudos, às vezes se irrita com pessoas que têm o privilégio de poder fazer o mesmo, de estudar essas questões, e “não fazem porque não querem, né”. São pessoas que, em conversas com ele, apresentam certas dificuldades com a questão trans e insistem em se justificar – “ai, não sei, não sei...”. Sua vontade é de dizer: “então tá bom, então vamos lá em casa, vou te dar uns livros, aí você aprende, né... foi o que eu fiz, eu também não sabia” (Diadorim, E1).

No início do processo de harmonização, estava casado, e, conforme conta, contou com o suporte de sua companheira. Além de apoiá-lo de forma importante nas decisões, ela teria lhe apresentado *amigos* que também o colocaram em contato, de alguma forma, com as questões trans, com leituras e outras pessoas. Contudo, o apoio e o respeito às suas decisões não bastaram para prevenir os conflitos entre eles, em especial, porque o processo de harmonização se iniciou durante a pandemia: [foi] “complicada essa vivência... ter passado esse momento todo da harmonização e da pandemia junto o tempo todo”. Nesse processo, percebeu que estava “desestabilizando” a companheira, pelo simples fato de “existir” daquela nova maneira.

E ela teve muita dificuldade de lidar com isso... E eu acho que todo mundo tem dificuldade. E olha que é uma pessoa que tem a vontade de, né, de fazer esse exercício... ela tem amigos trans, está próxima disso de alguma forma, já viveu com amigos isso... Mas mesmo assim, senti que desestabilizou muito ela. É complicado

porque às vezes a pessoa realmente não dá conta, e aí ela joga para você: “Por que está fazendo isso comigo? Por que está brigando comigo?” (Diadorim, E1)

Depois de se separar, namorou por seis meses uma mulher cis branca heterossexual, que tinha expectativa futura em torno de casamento, e a relação acabou se tornando insustentável para ele. Atualmente, sente que esse conjunto de transformações e vivências abriram novas possibilidades em termos de relações afetivo-sexuais, o que ele nomeia de uma “*dissolução*” da questão da orientação sexual:

[...] é isso, está todo mundo aprendendo, eu também estou. Eu estou aprendendo novas coisas sobre mim. [...] Acho que esse deslocamento, né... de sair do lugar fixo da sapatão masculinizada...de estar em deslocamento, sei lá pra onde... enfim, né, isso me fez me conectar e investigar se o que eu achava, o que eu desejava antes, era meu desejo de fato ou se era uma coisa, né, tipo, é... estabelecida ali, né, o que a gente entende que pode ser objeto de desejo, né. E de afeto, enfim. Então acho que foi se transformando também. Eu não sei ainda, hoje eu entendo que tanto faz, não importa genitália, nada disso. Também não sei nem onde botar isso, numa categoria de orientação sexual. Pra mim, isso se dissolveu totalmente. (Diadorim, E1)

Essa dissolução percebida por Diadorim reverbera nos questionamentos levantados nesta tese, na medida em que demonstra que, mais do que falar de uma mudança individual (transição) de identidade de gênero, estamos falando de uma renegociação com as normas de gênero, que implica na sua subversão. Trata-se, portanto, muito mais de uma questão política do que identitária, é sobre resistência, e seus efeitos na organização do *self*. Ou seja, quando corpos dissidentes encontram força para resistir a essas normas, para buscar possibilidades de existência fora das categorias binárias homem/mulher,

heterossexual/homossexual, abrem-se novas, possibilidades, inclusive, no campo dos desejos e sexualidades.

Uma análise que tenha como base o modelo dos campos afetivo-semióticos (Valsiner, 2014) pode apreender, por exemplo, que um reposicionamento que promova um rompimento com um signo cultural hipergeneralizado, ou, ao menos, abre brechas para sua reinterpretação, pode influenciar ou despertar novos afetos e desejos, regulando o nível zero, antes considerado como plano fisiológico. Madureira (2007) identificou, por exemplo, como os valores dominantes contribuem para a fabricação de afetos de nojo, que podem se manifestar na homofobia. No caso que estamos analisando, com Diadorim, observamos que a subversão das normas de gênero (que podem ser entendidas como valores dominantes que, incorporados na cultura pessoal, tornam-se os chamados signos hipergeneralizados) pode desencadear transformações, inclusive, no campo dos afetos e emoções. Afetos esses que são sentidos diretamente no corpo, mas que não se originam, portanto, somente nele. Novamente, demonstramos aqui a indissociabilidade de um sistema corpo-*self*, ou seja, a necessidade de se compreender a dimensão política do corpo, abrindo mão da tentativa de se acessar uma suposta materialidade original.

Ainda sobre orientação sexual, Diadorim destaca que, embora possa se relacionar com uma mulher cis heterossexual, recusa a categoria heterossexual para se definir – “a heterossexualidade, até como uma questão política, não me interessa... não tem nem como eu me encaixar nisso, na verdade”. Conta que se sente bem de “ir desfazendo essas amarras, né, essa questão do desejo... de poder estar em outros lugares também, com outros corpos que antes não estavam ali, visíveis pra mim” (Diadorim, E1). Apesar disso, sente-se solitário, porque as pessoas com quem se relaciona “não necessariamente estão nesse [mesmo] entendimento, né?”. Em suas palavras, essa solidão pode ser resumir em:

As mulheres cis heterossexuais não me querem porque não tenho pênis, as bichas (as que estão ali em certo padrão) também não, porque não tenho pênis... ou [com elas] acabo indo para um lugar de fetiche... É isso, né, sapatão obviamente não olha pra mim... e as bissexuais, que antes estavam muito presentes na minha vida, não sei... é como se elas tivessem desaparecido. [...] É isso, é como se as pessoas não tivessem interesse... E isso machuca, isso incomoda, isso dói. (Diadorim, E1)

Diadorim é uma pessoa transmasculina com bastante “*passabilidade*”, ou seja, encaixa-se em um estereótipo masculino (jeito, barba, voz grave etc.), o que dificulta que pessoas desconhecidas o percebam como uma pessoa dissidente sexual ou de gênero. Em sua análise, isso contribui para que sapatão nem olhe para ele, e outras pessoas também não se interessem. E, conforme explica, essas características nem estavam no foco de suas expectativas quanto à hormonização. O efeito que ele mais desejava era o bloqueio da menstruação, pois sofria muito com cólicas, inchaço, cansaço, entre outros fatores. Além dessas questões físicas, incomodava-se, também, com os signos femininos que se desdobravam a partir da menstruação. O bloqueio, contudo, demorou, e veio somente depois do crescimento dos pelos. Sobre eles, conta que, inicialmente, não lhe agradava a ideia de ter barba, mas hoje está confortável, e, inclusive, deixou-a crescer. Em sua análise, foi um processo de aceitar, e “*curtir*”, as mudanças que foram aparecendo, entendendo-as “*como uma potência*”, processo que teve grande contribuição da psicoterapia.

É muito louco, né... as mudanças que o hormônio faz com nosso corpo, essas transformações, né, que vão acontecendo. Enfim, é muito difícil, mas também é muito bonito, né. É sempre uma contradição... assim, né. E eu tenho abraçado cada vez mais essas contradições. (Diadorim, E1)

Há um ano, passou também pela cirurgia de mastectomia para retirada dos seios, o que o deixou “*muito feliz*”. Com todas essas alterações, conta que está mais feliz do que antes, que se sente muito mais confortável, pois este corpo faz muito mais sentido pra ele, mesmo com a cicatriz deixada pela cirurgia – “*acho importante a cicatriz*”. Além das transformações físicas, ele lida, ainda hoje, com transformações práticas: está no processo de mudança de documentos, com a retificação de nome e gênero, e ainda tem que se apresentar no exército para poder voltar a ter direito de votar. Consideramos importante destacar esse entrelugar também político onde Diadorim se encontra no momento. Impossibilitado de votar, perde um dos principais direitos de cidadania e participação para, inclusive fazer-se representar por candidatos sensíveis às questões LGBTQIA+. O processo legal de retificação de gênero nos documentos escancara, conforme demonstra Preciado (2017), a relação íntima do corpo com a própria cidadania e com as instituições que regulam as vidas em sociedade. Ao descrever a sua própria experiência de retificação de gênero, o autor (Preciado, 2017) questiona, inclusive, a respeito de a quem pertenceria a propriedade de seu corpo, cujos destinos não tem o poder de definir de forma autônoma e livre: “Um corpo pode ser propriedade de alguém? E se for propriedade de alguém, mas o proprietário e o suposto sujeito do corpo não coincidirem? Que tipo de subjugação política é essa?” (Preciado, 2017, p. 120)<sup>37</sup>.

Conforme relata Diadorim, a hormonização e, com ela, o processo de se declarar como uma pessoa transmasculina coincidiram com a pandemia da Covid-19, o que trouxe

---

<sup>37</sup> Tradução de Juliana Fausto (2020) para o blog *sub specie alteritatis*. Disponível em <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2020/02/05/meu-corpo-nao-existe-paul-b-precियो/>

O texto original é: “Can a body be someone’s property? What if it is someone’s property but the owner and the supposed body’s subject do not coincide? What kind of political subjugation is this?” (Preciado, 2017, p. 120).

fatores ainda mais complexos – “estava num super processo terapêutico de me reposicionar no mundo, né, de alguma forma... e aí... sei lá, de repente, não tinha mais nada [e ri]. E aí eu tive que fazer um outro processo de ficar fechado e tal” (Diadorim, E1). Diadorim explica que chegou a conversar com algumas pessoas sobre seu desejo de se harmonizar, declarando-se como uma pessoa trans, antes da pandemia. Contudo, logo em seguida, iniciou-se o isolamento social o qual, adotado como importante medida de proteção contra a disseminação do vírus, contribuiu para intensificar certos afastamentos dos quais se resente ainda hoje. As principais mudanças em seu corpo foram acontecendo de forma paulatina, ao longo da pandemia. Entretanto, quando houve o arrefecimento do distanciamento social e ele retornou aos encontros sociais, o anúncio de sua nova configuração corporal pode ter chegado de forma abrupta para algumas pessoas, causando estranhamento.

Em seus relatos sobre o processo de harmonização, é possível observar com clareza a importância da corporeidade no ato de se apresentar ao mundo, e a importância dessa apresentação como possibilidade de transformar a si e ao próprio mundo (Radley, 1996), conforme discutiremos no próximo capítulo. A apresentação pública e a audiência possibilitam posicionamentos e reposicionamentos do *self* (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017). Assim, observamos também que se *reposicionar no mundo*, expressão usada pelo próprio Diadorim, é resultado da apropriação dos próprios signos de gênero, agora os masculinos, para embaralhar o binarismo e construir verdadeiros terceiros espaços para si (Bhabha, 2012).

Para Diadorim, as condições em que se deu esse reaparecimento, somadas, principalmente, ao distanciamento que começara na pandemia, impuseram algumas dificuldades que está enfrentando no âmbito das amizades. Como relata, sentiu, no começo,

“uma dificuldade muito grande das amigas sapatão”, que ele ainda não compreende muito bem – “não sei o que foi... se é uma dificuldade minha ou uma dificuldade das pessoas”. Parece-lhe que essa dificuldade está relacionada, mais do que a preconceito, a uma falta de entendimento: “Não sei também se rolou, da parte delas, uma desidentificação comigo... de repente, por eu estar em outro lugar. [...] as pessoas tinham uma curiosidade muito intensa em relação à hormonização..., mas não aprofundavam muita coisa.” (Diadorim, E1).

Com isso, acabou ficando mais próximo dos amigos gays – “as bichas” – que já tinha. Estes foram muito receptivos e respeitosos, mas, ainda assim, Diadorim sente alguns desconfortos e estranhamentos nessas relações. Estranha, por exemplo, uma forma desapegada, ou independente/desconectada, com que se relacionam – “eles pegam, desaparecem, largam todo mundo” – que lhe parece diferente das relações que vivenciava no grupo sapatão – “tinha mais cumplicidade, parece..., mas que eu já não sei se é possível”. Ademais, sente-se “perdido ali... assim, é como seu eu não fizesse mais parte daquilo... [...] de alguma forma fica marcado que eu não sou igual a eles... não que eu quisesse, mas... isso faz diferença” (Diadorim, E1). Diadorim explica que, em seu grupo de amigos, não tem outras pessoas trans – são só ele e uma amiga sapatão não binária – e que isso faz com que fique marcado o tempo inteiro que ele é trans, ou seja, com que seja demandado frequentemente a se “*posicionar*”. E isso o deixa desconfortável. Como exemplo, cita, mais uma vez, a questão dos banheiros:

O mais clássico, né? É, tipo... é ter que virar para eles até hoje: “assim, você pode por favor, entrar no banheiro masculino e ver se tem cabine?” É... “a gente pode, por favor, não ir nesse lugar porque esse lugar só tem mictório?” E assim [eles respondem]: “poxa, eu nem tinha me ligado nisso!”. Claro, mas, assim, tem 3 anos, sabe? Então é uma coisa que, sei lá... [E sugere:] retira um pouco a questão da



diferença e, automaticamente, você: “cara, não vamos no tal lugar, sabe? [...] porque lá só tem mictório, não dá, isso é ruim”. E, não eu precisar dizer: “Pô, sério? Vocês marcaram aí?”. É nesse sentido assim da demanda [de me sentir tão demandado, mesmo nas sutilezas]. (Diadorim, E1)

Diadorim explica que essas situações vão gerando um cansaço e desencadeiam rompimentos, porque

fico um pouco cansado de dizer essas coisas, e aí... porque fica chato – fica chato pra mim, acho que fica chato também para algumas pessoas... E aí isso vai de alguma forma meio que: “ah, não, é chato... pô, mas a gente quer ir muito lá... então, assim, não vamos chamar o Diadorim. [...] Então eu sinto também um afastamento das pessoas que não querem lidar com o problema, elas só querem se divertir. Enfim, mas eu também quero, né? (Diadorim, E1)

Conta que sente falta de, às vezes, sair simplesmente para se divertir, sem ter que se posicionar como pessoa trans, sendo demandado para lembrar das diferenças e dificuldades que lhe são impostas. Em nossa análise, esses posicionamentos que lhe são demandados demonstram, mais uma vez, a dimensão política do corpo, sobre a qual abordamos nos capítulos teóricos e nos dois outros estudos apresentados. Essa dimensão, como demonstra Diadorim, não se refere a uma escolha consciente de participação política, ela é intrínseca ao corpo, imposta pelos atravessamentos dos marcadores sociais da diferença, das normas e expectativas sociais sobre os corpos. Na sequência do relato, ele conta de uma situação imaginária que colocou para o amigo que queria que *apenas* se divertissem. Para lhe mostrar que toda escolha (inclusive as que se referem à diversão), incluem conversas e posicionamentos sobre as questões de gênero que o atravessam, Diadorim lhe propôs uma inversão de papéis:

Outro dia eu virei para o meu amigo e disse assim: “cara, tudo bem, vamos sair só pra gente se divertir? Mas, assim, você vai fazer o seguinte... A gente vai fazer um exercício hoje aqui, você vai cuidar de absolutamente tudo e não vai vir absolutamente nada para mim em relação à questão trans... assim, sabe, tipo, ela vai ficar só com você, sabe? Tipo, qualquer coisa que vier de fora vai ter que passar por você. Assim, tipo, eu quero me divertir... e aí você vai ver como é que a gente vai conseguir se divertir”. (Diadorim, E1)

Diadorim tenta ser tolerante, entende que parte de suas dificuldades sociais se devem ao afastamento causado pela pandemia, mas demonstra, por exemplo, por que apesar de conhecer poucas pessoas trans—além de amigues não binárias, tem um amigo transmasculino, que mora fora do país--, sente-se mais confortável entre elas. Então, tem buscado conhecer novas pessoas, aos poucos, principalmente travestis. Mas explica que, geralmente, os lugares que frequenta não são convidativos ou acessíveis para essas pessoas, que frequentemente são pessoas marginalizadas, com dificuldades financeiras – “é uma galera que está muito no corre”. Dessa forma, reconhece que é uma pessoa transmasculina, que enfrenta diversos obstáculos, mas privilegiada: “sou médico, branco, tem esses recortes, né? E, aí, é uma coisa mais de eu sair mesmo.” (Diadorim, E1).

Diadorim explica, contudo, que sair do seu ciclo e de seus espaços habituais, apesar de necessário, é um movimento difícil, pois demanda rompimento com aqueles amigos, que ainda são os mais próximos: “fica uma escolha, né”. De todo modo, além de travestis, Diadorim tem se aproximado também de outras “pessoas racializadas”, principalmente porque é com elas que tem encontrado mais afeto: “quem acaba chegando mais em mim agora, por exemplo, são as bichas pretas, são as mulheres cis pretas... é bem marcada essa questão da raça” (Diadorim, E1). Diadorim explica que não se trata de um lugar de fetiche

em que o estariam colocando, mas de afeto mesmo, de interesse. Com elas, afirma sentir uma maior “*possibilidade de conversa*”, que acreditamos podermos traduzir como empatia, uma vez que

mulheres negras, principalmente, ou bichas afeminadas, têm um ouvido mais atento para essa questão da transgeneridade do que as mulheres cis brancas. Assim como, da mesma forma, acho que as pessoas trans brancas têm, também, um ouvido mais atento para essas questões de raça... Pelo menos é o que me parece pelo que eu já tive de contato. (Diadorim, E1)

Apesar de afirmar não compreender exatamente por que isso ocorre, Diadorim tenta explicar trazendo o exemplo de uma mulher “gorda, preta” (Diadorim, E1) com quem já se relacionou, e que se tornou sua amiga. Conforme relata, atualmente, essa amiga está se entendendo também como uma pessoa não binária, exatamente porque, diante das expectativas sociais, nunca se sentiu aceita na categoria mulher, simplesmente pelo fato de ser gorda e negra. A partir desse exemplo, o que nos parece é que a exclusão de corpos das categorias binárias mulher/homem, construídas pelas normas de gênero, não se limita a pessoas que não se identificam com o gênero que lhe foi atribuído, ou com um sentimento de feminilidade/masculinidade. Corpos atravessados por outras diferenças, como a raça e a gordura, são também desviantes, como se a norma não tivesse sido construída, *a priori*, para lhes servir. Vale destacar que a gordofobia é sustentada por diferenças em relação a padrões de beleza construídos culturalmente, parte das normas de gênero, e seus critérios de feminilidade.

O relato de Diadorim nos remete, então, ao questionamento que bell hooks (2019) elabora, por ser uma feminista negra e lésbica, quando percebe essas desigualdades e exclusões dentro do próprio feminismo: *E eu não sou uma mulher?* (hooks, 2019). Lembra-

nos, também, da discussão proposta por Lugones (2007), que demonstrou que a noção de gênero construída no colonialismo só cabia aos colonizadores, já que pessoas colonizadas e escravizadas não teriam gênero, apenas, sexo, como os animais. Nesse sentido, observamos que a colonialidade de gênero organiza ainda a sociedade contemporânea, especialmente, a brasileira, tão marcada pelo racismo estrutural. Mas observamos também, à luz das novas redes de afeto sendo estabelecidas por Diadorim, a possibilidade de solidariedade (Anzaldúa, 1987; Haraway, 1995; hooks, 2018) entre esses corpos dissidentes e precarizados, quando se percebem conectados pela experiência da colonialidade, da exclusão e da resistência.

Analisando sobre os atravessamentos das questões de gênero, ou da questão trans, também na sua relação com o trabalho, Diadorim conta que, durante a pandemia, continuou trabalhando presencialmente, em um hospital. Como relata, ele trabalhava em um Centro de Terapia Intensivo (CTI), “todo coberto”, com máscara, touca etc., o que fez com que as pessoas não acompanhassem as mudanças corporais ocasionadas pela hormonização. Isso deu a ele a opção de enunciar-se ou não como uma pessoa trans naquele momento, naquele espaço profissional. Pensando nas pessoas que já o conheciam, e no medo de perder o emprego, resolveu não falar – “eu não podia perder o trabalho de jeito nenhum, então eu resolvi não falar nada” (Diadorim, E1).

Esse aparente desconforto, naquele espaço, está relacionado a um incômodo que tem em relação à própria medicina, que, para ele, sempre foi uma ciência muito normativa, que atuou historicamente “no controle dos corpos”. Segundo conta, estes são questionamentos que já tinha antes de se entender e se declarar como uma pessoa trans, mas que se agravaram desde então, principalmente, com seu crescente interesse pelos estudos de gênero e, até mesmo, por questões de raça e classe: “hoje, para mim, é bastante violento estar trabalhando enquanto médico” (Diadorim, E1).

Antes mesmo da pandemia se encaminhar para o fim, Diadorim mudou de local de trabalho. Hoje, está em um hospital que é referência em ensino e pesquisa em saúde pública no Brasil, que atende população de rua, travestis, entre outros corpos precarizados. Com isso, sente que está mais alinhado a seus valores, a seu olhar atento para as desigualdades. Por ser, contudo, o único médico trans, queixa-se de ser muito demandado para falar do assunto – “velho problema da representatividade de só uma pessoa, né... [...] cansa” (Diadorim, E1). E, de todo modo, está em busca de novas possibilidades profissionais, inclusive em outras áreas de formação. Considera, por exemplo, fazer um mestrado após o curso de especialização.

Por fim, perguntamos a Diadorim se ele sente mudanças na forma como é tratado por pessoas desconhecidas, andando na rua, por exemplo. O objetivo da pergunta era tentar identificar se considera estar em uma possível posição de poder, já que é facilmente identificável como um homem cis, o que poderia trazer certos privilégios quando comparamos com a forma com que mulheres são tratadas em nossa sociedade. Contudo, ele parece recusar essa ideia de que está em um lugar de poder. Explica que, mesmo antes, já era frequentemente confundido e tratado como um homem, pois já apresentava jeito e comportamento identificados como masculinos. Explica, também, que dificilmente as pessoas o percebem como um homem cis heterossexual, que é mais fácil ser compreendido como um homem cis gay, o que já o coloca em um lugar de diferença. Diz isso porque percebe certos olhares de estranhamento, como se as pessoas desconhecidas sentissem “uma coisa estranha ali... [...] as pessoas ficam meio assim: o que está acontecendo, sabe?”. Em sua análise, isso ocorre, especialmente, por estar frequentemente acompanhado dos amigos gays, que têm jeitos mais afeminados – “aí as pessoas olham [para ele] e falam: tá, ok... mas é bicha? Mas... não... tem alguma coisa errada. É hetero e tá ali com aquelas bichas

afeminadas... Esse boy é meio estranho [e ri]”. Para reforçar o argumento, lembra que não sente olhares interessados de mulheres cis, “acaba que quem passa e olha na rua são as bichas mesmo... mesmo quando estou sozinho” (Diadorim, E1).

De todo modo, admite que sente certas “*passabilidades*”, como uma maior segurança para pegar transportes, coletivos ou privados. Diadorim explica que chega a estranhar, inclusive, o tratamento que recebe dos homens cis heterossexuais, que o chamam de “amigão... tem um tratamento que eu estranho, mas dá pra ver que tem uma abertura ali... de alguma forma, tem um certo poder”. Contudo, essa segurança, como para andar na rua de noite, por exemplo, lhe parece muito frágil – “vai até a página dois só, então não fico testando, sabe por quê? Se alguém também descobre naquele momento, vai tudo por água abaixo, né?” (Diadorim, E1).

Mesmo diante de tratamentos diferenciados e expectativas sociais sobre masculinidade, Diadorim não se sente mais convocado a ser mais ou menos masculino, a performar de um ou outro jeito. As expectativas em torno de sua masculinidade não parecem afetá-lo. “É isso. Assim... as convocações são muito mais na minha questão trans... se tem alguém conversando comigo e eu vejo que tem algum interesse e tal... eu já sinto necessidade de falar que eu sou trans” (Diadorim, E1). No caso de aplicativos de relacionamento, por exemplo, embora se incomode de ter que ficar se “*pontuando*”, já registra em seu perfil que é uma pessoa trans. Além disso, à exceção de situações com pessoas desconhecidas, como em um táxi, ainda que não se pontue deliberadamente, afirma não tentar esconder o fato de ser trans – “eu nem conseguiria”. E diz:

É muito louco isso, é... tipo. Porque eu carrego isso também comigo, que é: eu não quero ser acusado de enganar ninguém... E como se isso fosse enganar, né? Mas, se a gente for parar para pensar, né... que... enfim, né... o Brasil continua sendo o país

que mais mata travesti... e, se você for ver, a maioria dos boletins policiais sempre foi [registra declarações dos assassinos dizendo]: “ah, ela era bonita demais... ela me enganou”. Assim como, também, pensar todas as questões de suicídio de homens trans, de pessoas trans masculinas... é isso também: “ah, você nunca vai conseguir ser homem, você tem uma buceta.” Sabe? Então tem esse ponto da enganação, de estar enganando... Então, eu tenho o lugar que eu gostaria, mas eu não quero anunciar o tempo todo, né. Eu acho que não tem que ser a primeira coisa que você tem que falar, mas, de alguma forma, parece que sim... (Diadorim, E1)

Essa questão da enganação parece importante para Diadorim e imaginamos que interpele significativamente também diversos outros corpos trans. Essa questão se relaciona a uma suposição de que há uma verdade que aqueles corpos estariam ocultando, verdade esta que pode mudar a forma com que os outros vão se relacionar com eles, transformar os afetos que podem ou não receber. Mais uma vez, observamos aqui a matriz da inteligibilidade enquadrando os corpos, como se eles só pudessem ser verdadeiramente compreendidos a partir de suas genitálias, que definiriam se aqueles gêneros estão ou não alinhados a um suposto sexo biológico e, dessa forma, definindo também se aqueles corpos são normais – e, por isso, merecedores de afeto – ou abjetos.

Seu relato demonstra também os obstáculos enfrentados por corpos fronteiriços, dissidentes, na busca por reconhecimento e pertencimento. Como discutimos nos capítulos teóricos sobre a noção de hibridismo apresentada e defendida por Hermans (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017; Hermans & Hermans-Konopka, 2010), esses corpos não estão exatamente transitando de forma privilegiada entre duas culturas ou identidades. Carregando signos da fronteira, eles são lidos como corpos que estão tentando *enganar* os outros, são percebidos como invasores, mestiços, abjetos.

Quando Diadorim abordou o assunto das altas taxas de suicídio de pessoas trans (Benevides, 2018), aproveitamos para questioná-lo sobre uma hipótese que chegamos a considerar, relacionando a questão à ideia de continuidade e descontinuidade do *self*, na perspectiva do *self* dialógico. Diante de casos de suicídio de pessoas militantes, inclusive, que demonstravam fortes posicionamentos de resistência, em um processo de declaração pública de suas dissidências de gênero, indagávamos se havia uma desestruturação subjetiva relacionada às transformações no corpo. Isso porque acreditamos que a corporeidade tem um papel fundamental a desempenhar na construção do sentimento de unidade do *self*. Como afirma o próprio Diadorim, que gosta, inclusive, de suas cicatrizes, “o corpo muda, mas é o mesmo corpo que estava andando ali esse tempo todo” (Diadorim, E1). Assim, indagávamos nos se as mudanças no corpo e na leitura que a sociedade faz sobre ele poderiam gerar uma descontinuidade subjetiva exacerbada que se tornaria insuportável. Conforme analisa Diadorim, não é o que parece, “o que eu vejo muito [em leituras e conversas com outras pessoas trans] são as pessoas muito satisfeitas com as transformações... [...] tem ali um orgulho, uma potência, sabe? Inclusive [uma vontade e um movimento] de mostrar o corpo, sabe?” (Diadorim, E1). Nesse sentido, a angústia vivenciada por muitas dessas pessoas se relacionaria à solidão – a uma ausência de afeto – e às violências – grandes e sutis – com as quais convivem diariamente: “o que eu vejo mais de reclamação são as transfobias mesmo” (Diadorim, E1).

Diadorim considera, portanto, que as violências sofridas por pessoas trans estão mais relacionadas a uma desestruturação experimentada pelos outros diante de seus posicionamentos subversivos e de suas transformações, e não por elas mesmas. Para explicar, cita uma passagem do livro de uma autora travesti argentina – *O parque das irmãs magníficas* (Villada, 2021) – em que a personagem, travesti, fala sobre a mentira. Diante de



frequentes convocações a falar verdades sobre ela – a não enganar, a revelar sobre ter pênis, sobre como se identifica, como era antes etc. –, a personagem defende que a maior mentira é a que foi contada para todas as pessoas: é a atribuição de um gênero no nascimento, junto a todas as expectativas que vêm com ele. Concordando com a personagem, Diadorim explica que as dificuldades das pessoas com as existências trans parecem relacionadas a uma desestabilização que provocam no entendimento do mundo – “acho que quebra muita coisa... acho que o mundo, como a gente conhece, fica desestabilizado, né?”. Para ele, essa desestabilização se deve a um apego das pessoas ao binarismo de gênero, que se mostra “uma ficção muito importante, e fundadora, é... as pessoas não querem desgrudar dela [e ri]” (Diadorim, E1). Sua percepção ilustra, para nós, o papel transversal do gênero não só na constituição do *self*, mas do próprio mundo, na forma como a sociedade se estrutura e organiza suas relações.

Interessante pensar que é comum ouvirmos que as pessoas precisam de certas normatividades, como a de gênero, pois, sem elas, se desestruturariam. Esse é um dos argumentos contra a desconstrução do gênero proposta pela teoria *queer* – e contra identidades não binárias – presente em movimentos reacionários, como a guerra contra o que extremistas nomeiam de “ideologia de gênero”<sup>38</sup> no Brasil. Nessa fala de Diadorim, o que fica claro é que os corpos que, de alguma forma, rompem com essa norma social, não experimentam desestruturação, parecem, na verdade, encontrar sentido e possibilidades mais plenas de existência fora dela. A desestruturação, em sua análise, é vivida pelas pessoas que se apegam à normatividade, como se temessem as consequências de um possível rompimento delas mesmas com a norma de gênero. Para nós, esse medo é uma demonstração do controle dos corpos promovido pelo dispositivo da sexualidade (Foucault, 1999); ele

---

<sup>38</sup> Sobre esse tema, ver *A invenção da “ideologia de gênero”*, de Junqueira (2022).

serve à produção de sexualidades esperadas e, com elas, de corpos dóceis, que se tornam ferramentas de autogoverno e de reprodução da ordem dominante, conforme discutimos nos capítulos teóricos.

Destacamos ainda que, conforme argumenta a perspectiva *queer*, sustentação que compartilhamos nesta tese, há um importante potencial de transformação social emancipatória nessas subversões *queer*, ou seja, nos posicionamentos de resistência das pessoas LGBTQIA+ em relação às normas de gênero. Para nós, esses relatos sobre a desestruturação das pessoas parecem demonstrar exatamente esse potencial, ou seja, parecem falar exatamente de um momento histórico em que valores dominantes da cultura são questionados, e os efeitos desses questionamentos nas pessoas a eles apegadas. Nesse sentido, esse apego nos parece parte de uma reatividade a uma transformação que já está em curso, promovida pelos corpos que foram historicamente excluídos, jogados às margens dos centros de poder da cultura dominante. E isso incomoda, claro.

Ainda nessa análise sobre a desestruturação que observa ocorrer nas outras pessoas, Diadorim cita um incômodo que tem com reações comuns de algumas pessoas próximas, quando discutem com ele questões de gênero. Frequentemente entendem suas colocações como um conflito e dizem: “poxa, mas por que você está brigando comigo? Eu tô com você, eu não sou o mundo! Não sou esse mundo aí que fica fazendo essas merdas com você, por que você fica brigando comigo”. Conta, então, que estava pensando, recentemente, sobre essas interpelações, questionando-se: “Como assim você não é o mundo? Como eu não sou o mundo? Sabe?” (Diadorim, E1). Seu questionamento parece denunciar uma postura comum de abstenção, de não responsabilização de muitas pessoas sobre as injustiças e desigualdades do mundo, que se sustentam, na verdade, pelas reiterações nas práticas cotidianas. Essa postura seria, para ele, um sinal da desestabilização que essas pessoas

enfrentam diante das vivências trans, que Diadorim conta ter percebido muito no relacionamento com a ex. – “eu simplesmente existir, sabe? [...] Eu só tô existindo aqui, e a minha existência de alguma forma perturba, ela perturba seu mundo, não tem jeito, né...”. E, junto à não responsabilização e à desestabilização, “vem muita violência em cima da gente... São pequenas violências, que a gente vai lidando com elas... Acaba de alguma forma sendo muito solitário.” (Diadorim, E1).

Essa solidão, Diadorim sente, então, mesmo com amigos que dizem “eu estou com você”. Conforme explica, essa suposta cumplicidade não parece se estender às questões trans, como se suas experiências com preconceito e violência fossem separáveis do *amigo*, o que ele considera impossível. Esta nos parece uma questão similar à demanda de sair “só para se divertir”, ou seja, seus amigos parecem não querer lidar com as questões de gênero que o atravessam, e tentam deixá-las de lado na relação com Diadorim:

É muito engraçado, as pessoas falam, “eu estou com você”. E [ele responde] “está tudo bem, mas eu estou com um problema agora porque eu fui trocar meu CPF e... pô, sofri uma transfobia”... E aí “ah, infelizmente, nisso não vou conseguir te ajudar”. Falo: “pô, mas você não tá comigo? Como assim você não vai poder me ajudar?” Sabe? Como se fosse uma coisa separada, assim: “não, isso eu não entendo... isso eu não vou entender, não vou saber, porque eu não estou na sua pele”. E aí, assim, gente, não faz sentido, sabe? É realmente, assim... como se fosse [para as pessoas] uma coisa separada do resto, entendeu? (Diadorim, E1)

Para nós, esse relato demonstra claramente a transversalidade do gênero, sobre a qual argumentamos nesta tese, ou seja, a impossibilidade de separar questões relacionadas ao gênero das experiências vividas em cada uma das posições de *self*, como, neste caso, o *amigo*. Essas questões são traduzidas, em nossa análise, nas expectativas sociais, na leitura

que os outros fazem daquele corpo, na sexualidade e nos relacionamentos afetivo-sexuais, conforme descrito na Matriz Transversal de Diadorim, que será apresentada no próximo tópico.

Pensando nessa demanda – impossível – de separação, Diadorim analisa novamente a fala comum de que não deveria questionar os amigos sobre posturas transfóbicas, pois eles não seriam “o mundo”, como se o mundo fosse uma entidade outra, responsável pela violência e pelo preconceito, da qual eles, supostamente, não fariam parte.

Aí dá pra entender que as pessoas falam “eu não sou um mundo”, né? É como se você fosse um ET que tivesse vindo lá não sei de onde... né? Trans... ETs trans que chegassem aqui, desceram, né... sentassem aqui... explicam umas coisas, dão o tempo para as pessoas entenderem, irem aprendendo, no tempo linear delas [e ri]... pra depois acontecer alguma coisa, né? Enfim, e aí é complicado, acho que isso vai esgotando, né. Isso vai esgotando emocionalmente, né. E aí... é isso, nem todo mundo consegue pagar uma terapia. Nem todo mundo... às vezes consegue fazer nem três refeições, né? (Diadorim, E1)

Assim, para Diadorim, é, possivelmente, esse esgotamento diante das diversas violências, somado à falta de suporte, como o acesso à terapia, o maior responsável pelas altas taxas de suicídio de pessoas trans. Ele destaca, contudo, que esta é sua análise, e que há uma diversidade muito grande, uma multiplicidade de experiências e trajetórias, que ele considera, inclusive, muito importante, pois é o que torna os encontros tão ricos.

***Matriz transversal: corpo, sexualidade, relacionamentos e expectativas sociais***

Apresentamos agora a Matriz Transversal de Diadorim, com o resumo as interpelações que vivenciou e sua negociação com as normas de gênero nos diferentes momentos de vida relatados. Com a análise da Entrevista 1 e os ajustes no mapa realizados em conjunto, na

Entrevista 2, chegamos a três principais momentos de sua trajetória: Infância/Adolescência, Lésbica Masculina, e, o atual, Hormonização: trans masculino não binário. Novamente, as significações em torno de gênero estão divididas em: corpo, sexualidade, relacionamentos afetivo-sexuais e expectativas sociais quanto a gênero e sexualidade.

<b>Gênero</b>	<b>Infância/adolescência</b>	<b>Lésbica masculina</b>	<b>Hormonização</b>
<b>Corpo</b>	Desconforto com menstruação e signos femininos	Menos pressão, mas desconforto com o corpo e com o gênero feminino	Feliz com o corpo, que lhe faz muito mais sentido
<b>Sexualidade</b>	Recusa do lugar de submissão dado à mulher	Descoberta e sentimento de pertencimento (por um tempo)	Abertura, novas possibilidades, inclusive para se relacionar com homens
<b>Relacionamentos</b>	Pouco interesse	Envolvimento e sentimento de pertencimento (por um tempo)	Dificuldades, solidão, sente-se em um entrelugar, menos desejado
<b>Expectativas sociais</b>	Interpelação na rua, apoio em casa	Já sofria transfobia por ser lésbica masculina	Posicionamentos de resistência diante das expectativas e da transfobia. Atento a outras desigualdades.

Tabela 4 – Matriz Transversal de Diadorim

A matriz de Diadorim apresenta um resumo dos principais aspectos de suas vivências em relação ao enquadramento de gênero. É interessante observar como o apoio familiar pode tê-lo protegido de sentimentos de vergonha ou desamparo, como vimos em Clarice e Judith. Além disso, vemos como seu desconforto em relação ao corpo atravessou infância, adolescência e juventude, tendo sido superado somente a partir do processo de hormonização. E essa transformação atual é entrelaçada a outras diversas transições, como nas amizades, nos relacionamentos, nos estudos e em posicionamentos profissionais e políticos.

### 6.3.2. D2 – Percepção de futuro, sombras e imaginação

*As possibilidades que tinha antes não cabiam para mim*

Nesta dimensão de análise, reunimos os relatos de Diadorim que apresentam possíveis sombras na sua trajetória atual, além de suas percepções sobre futuro e imaginação. Foi, inclusive, nas conversas com Diadorim que as categorias *futuro* e *imaginação* emergiram como uma dimensão importante de análise para esta tese.

Vale destacar que, com ele, não pedimos que imaginasse como estaria sua vida se não tivesse se declarado dissidente de gênero. Este também não pareceu um exercício produtivo para Diadorim e, como sua segunda entrevista foi a última que realizamos, já havíamos percebido que não valia mesmo insistir nesse ponto. Nosso foco em torno das sombras foi, então, identificar se há alguma coisa que ele considera assombrar sua trajetória, algo que oriente seus posicionamentos, suas escolhas. Como exemplos, citamos a afirmativa de que *nunca mais voltaremos para o armário* e, também, a possibilidade de experiências passadas funcionarem como sombras. Diadorim citou, então, a noção de masculinidade que atravessa as relações sociais, e a forma ambígua com a qual ela o convoca atualmente. Explica que se relacionar com mulheres cis heterossexuais é uma novidade que tem o deixado confuso. São mulheres de certa forma conscientes da dominação masculina, e críticas da masculinidade dominante, tóxica. Apesar disso, parecem esperar dele que performe essa masculinidade para que possa se adequar à relação.

[...] aí as mulheres estão falando um monte de coisa, “porque a masculinidade isso, aquilo, aquilo outro” [criticando]... mas, assim, quando olham pra mim não consegue me ver no lugar de homem, entendeu? E não necessariamente só por causa da genitália, né? Mas também por uma performance da masculinidade, né, esperada... Aí me dá raiva, tipo “então tá, então você quer que eu seja dessa forma?”. Só que aí

assim, né... como eu estou atento a isso [ri], então eu venho e falo assim “não, eu me nego... eu me nego, né... eu prefiro não me relacionar com ninguém, do que performar dessa forma”. Mas isso é uma coisa que tem me mobilizado de alguma forma. (Diadorim, E2)

Diadorim conta, como exemplo, de momentos de flerte em que algumas mulheres parecem se interessar por ele, mas ficam esperando que ele faça o primeiro movimento. Em sua análise, com essa expectativa, elas estão reproduzindo a norma, que coloca o homem em lugar ativo e a mulher no de passividade. Mas esse não é um comportamento só delas: “estou falando [também] de pessoas transmasculinas que repetem o padrão de masculinidade, homens negros também... mulheres cis hetero que acabam também buscando o padrão que elas não querem, mas, de repente, elas estão lá de novo, e de novo...”. Essa repetição, reforça, demonstra que as pessoas são, sim, o mundo, apesar do que escuta com frequência: “então a gente repete, né... a gente faz parte disso aqui, e dá um trabalhão, enfim... ir imaginando outras coisas... que muitas vezes não são possibilitadas ali...” (Diadorim, E2).

Essa imaginação *de outras coisas*, como o próprio futuro, será objeto de importante discussão no próximo capítulo. A imaginação se relacionou, inclusive, em seus relatos, a uma ideia sobre o *passado* e a linearidade do tempo. Quando conversávamos sobre continuidade e descontinuidade do *self*, questionando-nos sobre que fatores proporcionariam seu sentimento de unidade, mesmo diante de tantas transformações como as que ele está experimentando, Diadorim destaca, inicialmente, a importância da memória. Essa importância é um dos motivos pelos quais ele não nega a pessoa que era antes da hormonização e da mudança de nome. Conforme explica, há uma interpretação comum de que o nome anterior de uma pessoa trans seria um nome “*morto*”, que ficou no passado, a partir de um momento exato em que teria nascido uma nova identidade – que seria, em seu

caso, quando passou a nomear seu corpo de Diadorim, no masculino. Conforme argumenta, ele questiona essa ideia, uma vez que já se entendia como uma pessoa trans antes de decidir sobre o uso de hormônios, ou seja, que Diadorim já estava lá, no passado, de alguma forma. Nesse sentido, questiona também a ideia de tempo linear associado a trajetórias de vida:

Enquanto uma pessoa trans, com todas essas transformações... esse tempo linear começa a ficar meio bagunçado, né? Então, como é que é? O Diadorim nasceu junto? [Ou] tem essa linearidade, de fato? Tipo: não... primeiro nasceu [aquela pessoa que tinha nome feminino]... aí o Diadorim só nasceu naquele momento em que eu resolvi nomear esse corpo de Diadorim? É isso? Cara, enfim, acho que não é por aí... E aí, é isso, as pessoas trans ficam acumulando um monte de data, né [e ri]. Que eu acho importante, mas... e aí? Enfim, são vários nascimentos mesmo, de alguma forma... a gente é que entende como se tivesse aquele nascimento só, né... só aquele primeiro que importa, e o resto são nascimentos que... importam mais ou menos [fala com expressão de desprezo, e rindo]. Então, eu fico pensando também nessa questão do tempo, né. Essas transformações nesse tempo linear... Talvez esteja aí a questão de ser a mesma pessoa, entendeu? Talvez seja melhor entender essas coisas não de maneira linear mesmo... e aí, eu acho, talvez faça mais sentido... eu ser a mesma pessoa. Enfim, essa questão do passado, presente e futuro... (Diadorim, E2)

O que apreendemos dessa reflexão é que, para ele, em uma mesma trajetória, vários nascimentos vão acontecendo e promovendo transformações em uma pessoa, e que isso não ocorre somente em pessoas trans. Alguns desses nascimentos, são nomeados tempos depois, como o de Diadorim. Mas olhando, hoje, em perspectiva, para momentos anteriores de sua história, ele consegue enxergar a presença de Diadorim no seu passado. Como discutiremos no próximo capítulo, essa presença parece apontar, para nós, para um sentimento utópico,



uma potencialidade característica das vivências *queer*, que operam no campo do “ainda-não-consciente” (Muñoz, 2009, p. 20).

A linearidade que questiona, de forma que consideramos muito interessante, nos parece, também, associada à concepção etapista de desenvolvimento humano, à ideia de que novas fases se sobrepõem às anteriores, cada uma com características particulares. Nos remete também à concepção unitária da subjetividade, que a compreende como algo fechado e coeso. Nesse sentido, a trajetória de vida seria pensada como uma linha única, em que as transformações provocadas pelas experiências, se levadas em consideração, formariam um novo eu, que substitui por completo o anterior, e assim sucessivamente. Já a perspectiva do *self* dialógico nos parece oferecer um enquadre mais alinhado ao pensamento e às experiências de Diadorim. Isso porque ela não trata o *self* como essa unidade coesa e, com a noção de posições de *self*, que convivem e podem emergir ou esvanecer-se em diferentes momentos, torna possível, em nossa análise, retratar diversos nascimentos. Na próxima subseção, em que apresentaremos seu Mapa das Relações de *Self*, descreveremos a forma com que buscamos ilustrar essa dinâmica de transformações, com as continuidades de descontinuidades na organização de *self* de Diadorim.

Diante de tantas transformações, que envolvem, inclusive, um desejo de mudança de profissão aos 41 anos, Diadorim conta que se sente, neste momento, em um entrelugar, passando por muitos rompimentos que ainda precisa compreender. Por esse motivo, afirma que não vai tomar nenhuma decisão sobre seu futuro agora, e que está aberto para as novas possibilidades e descobertas. As possibilidades passam por decidir sobre mudança de carreira, mestrado, resolver todos os documentos e, inclusive, mudar de cidade.

Diadorim conta que considera se mudar para São Paulo, e explica que sente que essa mudança poderia trazer-lhe alguns benefícios, pois, como as pessoas não o conhecem, não

teria o trabalho de desidentificação que teve que fazer em sua cidade natal – “criar um outro espaço, uma outra rede... a partir disso, sabe?” (Diadorim, E2). Embora não se ressinta desse trabalho, que lhe trouxe muitos aprendizados, pensa que seria mais fácil, ao mesmo tempo em que admite que esta pode ser uma expectativa fantasiosa. Chegou, inclusive, a considerar se mudar para a Europa, “onde conheço uma ou duas pessoas” (Diadorim, E2), mas demonstra preocupação em continuar perto da mãe e da madrinha, que já estão idosas, e, também, dos amigos. Para nós, como vimos nos relatos das outras pessoas participantes da pesquisa, a mudança de cidade aparece como uma possibilidade de se enunciar diante de uma audiência completamente nova, que não o conhecia antes de se declarar, e cujas expectativas não lhe importam tanto. Dessa forma, estar diante de uma nova audiência parece potencializar suas novas possibilidades de imaginação, funcionando, portanto, como um facilitador do processo de se declarar dissidente de gênero, e, com isso, como um catalisador de desenvolvimento humano.

A abertura a múltiplas possibilidades, que Diadorim sente no momento, é um sentimento que ele diz ter sido especialmente despertado em seu curso de pós-graduação em estudos decoloniais: “É bom, realmente, pra imaginar outras coisas, sabe? Possibilidade de imaginar outras coisas – acho que a melhor forma de definir. É isso, né? [Quando você vive dentro da norma] acaba que até o imaginário fica preso” . Para ele, antes desses estudos, e de todas as transformações que está vivenciando, havia “uma captura dessa imaginação” (Diadorim, E2).

Diadorim afirma, por exemplo, não se lembrar de ter muitas imaginações ou sonhos em relação ao futuro quando criança. Comenta que isso já foi, inclusive, questão de terapia, o fato de simplesmente não se lembrar de expectativas desse tipo. Diz que os únicos sonhos que lembra ter eram em relação a uma vontade grande de viajar, de conhecer outros países,

além de um desejo de independência para poder ir a shows sozinho, já que gosta bastante de música.

Fazendo um exercício de análise sobre essa ausência (ou pouca importância) de imaginação de um amanhã de sua trajetória, Diadorim volta à ideia de captura: “Talvez tenha aí também uma coisa de se negar, né... tipo, de que as possibilidades que tinha antes não cabiam para mim, né... de imaginação de futuro, né. Talvez tenha uma coisa aí de se negar mesmo a isso.” (Diadorim, E2).

Até mesmo sua escolha profissional parece não ter partido de um sonho. Conforme conta, ele simplesmente citou a possibilidade de ser médico em uma conversa com a mãe, mas sem se envolver muito com a ideia, e a reação positiva acabou se tornando o motivador. Antes de prestar vestibular, chegou a considerar mudar o plano e cursar história, mas, novamente, a reação negativa de sua mãe o fez seguir mesmo para a medicina.

Algo parecido pode ser pensado quanto a um tempo em que morou em Brasília, com uma antiga namorada. Diadorim conta que também essa decisão foi tomada de forma prática, prescindindo de planos ou sonhos. Entre as razões que teriam motivado a mudança, estão a possibilidade de sair da casa da mãe, o desejo de estar perto da namorada que morava em Brasília – “Acho que nunca teve esse negócio de futuro... acho que agora menos ainda” (Diadorim, E2).

Diadorim cita, então, o livro *O futuro ancestral*, de Ailton Krenak (2022), que diz que “não existe futuro, [essa ideia] é uma invenção” (Diadorim, E2), argumento com o qual ele afirma se identificar. Neste livro, o autor observa que a ideia de um futuro prospectivo é um constructo moderno, uma ilusão onde depositamos tudo em um jogo competitivo, voltado para um futuro que precisa “dar certo” (Krenak, 2022, p. 97). Futuro esse que ele

considera improvável, e que, mesmo assim, continua orientando as pessoas, em detrimento do próprio presente.

Diadorim afirma não sentir necessidade dessa invenção de um futuro pra si, que se referiria a uma necessidade de se guiar em direção a um futuro para não se sentir perdido de alguma forma. Parece-nos mesmo que ele, por recusar o futuro que lhe era oferecido pela cultura dominante (casar com um homem e constituir uma família), aprendeu a não imaginar futuro algum. E, agora, parece se encontrar diante de um leque de possibilidades futuras para serem construídas por ele, fora da norma. De todo modo, como não busca organizá-las em um plano linear, diz que se dedica mais a outros tipos de imaginação: “descobrir todo esse mundo da ficção científica, escrito por pessoas pretas, o que é maravilhoso, que é muito incrível assim, sabe? Então, é... estou indo muito para esses lugares também, né... de ler a galera originária... enfim, [...] E está no presente, né. Está aqui, estou vivo agora.” (Diadorim, E2).

Consideramos importante destacar que as conversas com Diadorim promoveram transformações importantes tanto nesta tese quanto na pesquisadora. Além da escolha da imaginação do futuro como uma dimensão de análise, procuramos alguns dos livros citados pelo participante e mergulhamos em leituras muito marcantes. Como poderá ser observado no capítulo de Discussão, o trabalho de Ailton Krenak (2022), inclusive, deu suporte para uma importante reflexão em torno do futuro, juntamente com trabalhos sobre futuridade *queer*, que também buscamos após sermos despertadas pelas conversas com Diadorim.

Ainda sobre o futuro, perguntamos sobre expectativas que não passam por decisões objetivas, tão grandiosas, como um plano de vida, mas que se refiram, por exemplo, a uma espera de melhora diante das dificuldades que enfrenta no momento, como no âmbito das amizades. Diadorim afirma também não *acreditar* no conceito de melhora, que ele relaciona,

de forma parecida à crítica que faz à linearidade, a uma ideia evolucionista, a qual ele critica: “isso pra mim não faz nenhum sentido, dá vontade de rir... porque não está só ruim agora, não é isso... está bom também, sabe?” (Diadorim, E2).

Para explicar, argumenta que a instabilidade que enfrenta no momento com as transformações acarretadas pelo processo de hormonização pode diminuir, “mas, assim, tem outras mudanças que vão acontecendo”. Cita, por exemplo, as mudanças que vem experimentando no campo da sexualidade, “o quanto foram ruindo algumas ideias de antes, né... tipo sexualidade, essa coisa fixa de heterossexualidade, de homossexualidade” (Diadorim, E2). Com isso, reforça que tudo está sempre em transformação, tanto ele quanto o mundo. Explica, então, que em alguns momentos coisas ruins podem pesar mais do que as boas, como se gerassem certo desequilíbrio, exigindo algumas guinadas na trajetória. Mas que, mesmo assim, não significa que não existissem coisas boas, o que, para ele, parece estar implícito em uma ideia generalizante de melhora: “A questão da transição é que realmente chegou um momento pra mim que era muito mais ruim do que bom, entendeu? É isso, mas tinham coisas boas também, entendeu? Não é isso, não preciso apagar o que veio antes.” (Diadorim, E2).

Insistindo mais um pouco no futuro, pedimos que Diadorim pensasse agora no que deseja para o futuro, ainda que esses desejos não se traduzam em expectativas. Citamos, por exemplo, o distanciamento que sente das amigas lésbicas atualmente, questionando-o se desejaria construir uma reaproximação. A resposta também é ponderada, pois ele afirma não ter certeza, pois ainda está “tentando entender”. De todo modo, relata sentir esse desejo no momento – “porque tem uma coisa ali que eu me identifico... em relação às bichas, né, eu sinto que [com amigas sapatão] tem muito mais um cuidado, uma preocupação, um olhar mais atento” (Diadorim, E2). Além disso, reflete sobre as transformações que vão

acontecendo no mundo, que podem ou não transformar o próprio “lugar da sapatão”, fazendo referência a um fechamento e a preconceitos – como transfobia – que poderiam haver nesse grupo, mas que provavelmente estão também sendo desconstruídos: “o próprio lugar da sapatão... acho que também era muito fechado m relação a questões trans também... não sei se elas vão se abrir” (Diadorim, E2).

Alguma abertura já parece ter ocorrido ao longo desta pesquisa. Uma dessas amigas foi inclusive quem trouxe Diadorim para participar desta pesquisa. Trata-se de uma de suas melhores amigas, que está enfrentando certa dificuldade de acostumar com a transição de Diadorim, e que procurou a pesquisadora para falar sobre isso. Após algumas conversas, ela sugeriu que o convidássemos para participar e decidi procurar-lo também, já que ainda não tinham conversado abertamente sobre essas questões. Diadorim conta que ficou feliz com a iniciativa da amiga, motivada pelo desenvolvimento desta pesquisa, e se mostra aberto para redescobrirem e reconstruírem a amizade. Explica, contudo, que essas conversas não estão livres de desconforto, pois

Tem algumas coisas que eu fui aprendendo também... aprendi com amigas, pensadoras muito fudas, que eu confio muito... que elas falam de “redistribuição do desconforto”, “redistribuição da violência”. Então, é isso, eu sinto ali o desconforto, mas eu não tomo ele pra mim... eu deixo com ela ali, né. Porque eu acho que aí é o trabalho dela, que ela tem que fazer, né. [...] Que é difícil de lidar, isso tá posto, né? Ela tem dificuldade, eu também tenho. (Diadorim, E2)

De todo modo, parece haver aí uma abertura, das duas partes, de enfrentarem as dificuldades, compartilhando o desconforto. Essa abertura parece-nos realmente ter relação a transformações sociais que estão em curso, promovidas por movimentos LGBTQIA+, como o feminismo trans, e pelos estudos de gênero, que contribuem para a desconstrução de

normatividades e preconceitos imbricados nas relações cotidianas, até mesmo nas relações de corpos dissidentes. As conversas entre a pesquisadora e a amiga, por exemplo, passaram um pouco por essas discussões, e pelo relato de outras experiências de pessoas trans, que têm conquistado espaço de enunciação. Com isso, destacamos a importância de as produções teóricas e acadêmicas estarem sempre conectadas aos movimentos sociais e às realidades vividas pelos corpos de quem falam. Mais ainda, destacamos a importância de essas produções serem realizadas pelos corpos dissidentes, como buscamos realizar na presente tese.

Ainda sobre os desejos que tem em relação ao futuro, Diadorim cita que espera também algumas transformações mais gerais, relacionadas a um macrocontexto: “queria que as coisas melhorassem, que o mundo fosse para algum lugar em que as estruturas estivessem mais dissolvidas, sem demandar tanto esforço das pessoas que sofrem com isso.” (Diadorim, E2). Por fim, em relação à sua trajetória, a mudança que ele mais espera é, na verdade, a mudança de área profissional, pois gostaria de encontrar uma carreira que possibilite dar um lugar mais central para os estudos, ao passo que ofereça uma estabilidade – “uma estabilidade de parar, mas que me possibilite também continuar em movimento” (Diadorim, E2).

Antes de passarmos para a terceira dimensão de análise, consideramos interessante compartilhar os desdobramentos dessas expectativas de Diadorim, que chegaram à pesquisadora após a realização da pesquisa, em um momento informal (González Rey, 2005) anterior à finalização desta tese. Em uma breve conversa por meio de uma rede social, Diadorim contou ter conhecido uma “*pessoa incrível*” com a qual decidiu morar, estando de mudança para outra cidade, no Centro-Oeste brasileiro. Além disso, passou em um mestrado

na área de Saúde Coletiva, pois encontrou nessa área a possibilidade de conjugar melhor seus valores e estudos com a atuação na medicina.

### **6.3.3. D3 – Atores e relações pessoais/sociais**

Como apresentamos na subseção anterior, referente à Dimensão 2, Diadorim traz alguns questionamentos sobre o tempo linear, afirmando considerar que ele, no masculino, já estava presente de alguma forma no passado, antes mesmo de assim se nomear. Para ilustrar essa presença, consideramos, inicialmente, representá-lo em um campo paralelo, em que estivessem sombras e imaginações. Mas seria Diadorim apenas uma imaginação, ou uma sombra, no passado? Acreditamos que, se o relegarmos ao campo da imaginação, estaríamos pensando de forma dicotômica, reproduzindo as viagens da mente descritas por Zittoun e Gillespie (2015), que questionamos na discussão teórica.

Na verdade, a partir de seus relatos, compreendemos que Diadorim já estava encarnado naquele corpo, que era nomeado de outra maneira. E, como a cultura dominante lia aquele corpo como feminino, ele estava em constante tensão com as convocações das expectativas sociais, que se baseavam nas normas de gênero. É importante destacar que não estamos entendendo a transexualidade como uma suposta alma masculina em um corpo feminino. Sob a perspectiva *queer*, especialmente a partir da noção de sistema sexo-gênero (Rubin, 2012), entendemos que aquele já não era um corpo feminino. Isso porque, conforme discutimos nesta tese, a concepção de sexo biológico também se refere a um construto sociocultural e, dessa forma, pode também ser desconstruída.

Para representarmos, então, a presença de Diadorim mesmo antes de ser nomeado, lançamos mão de uma estratégia parecida com a construída por Judith (na relação com o irmão): nomeamos as posições de *self* passadas com a linguagem neutra, ilustrando, assim, esse lugar de tensão entre o gênero de Diadorim e aquele ao qual seu corpo vinha sendo



convocado. Fizemos esse uso já na ilustração referente à infância, uma vez que Diadorim conta nunca ter se identificado como uma menina e afirma, principalmente, ter encontrado espaço em casa para ser ele, e desviar da norma.

Reforçamos aqui a importância da coconstrução dos dados de uma pesquisa em Psicologia, que deve, para nós, ser feita com as pessoas participantes, e não sobre elas. A saída encontrada anteriormente por Judith, provavelmente, só foi encontrada devido a suas experiências em relação às normas do gênero, e pode agora ser compartilhada por Diadorim outra pessoa que também vivencia um lugar de dissidência. Dessa forma, ilustramos aqui, mais uma vez, a importância da objetividade feminista proposta por Haraway (1995).

Além disso, o Mapa das Relações do Self de Diadorim traz também uma novidade, que consideramos importante criar para representarmos as “*novas possibilidades de imaginação*” que ele vivencia no momento, e que tanto se destacaram em seus relatos. Optamos por representá-las por meio de múltiplas setas ao final da linha representativa do tempo. A seguir, apresentamos as posições de *self* de Diadorim, e suas transformações experimentadas ao longo do tempo até o momento atual.

### ***Filho***

Diadorim sempre teve uma relação de proximidade e carinho tanto com a *mãe* quanto com a *madrinha*, embora não se considere muito apegado à família. A perda de relevância e dominância da posição de *self filho* desde a infância, quando se destacava, se deve apenas à emergência de posições mais importantes para as novas configurações que foram se constituindo ao longo do tempo. Por esse motivo, optamos por não marcarmos esse movimento com uma seta para baixo.

Consideramos importante destacar, como fez Diadorim em diferentes momentos, que o fato de a mãe ser psicóloga parece ter contribuído para a relação dos dois, influenciando

até mesmo na relação entre ele e a madrinha. Em sua análise, sua formação parece ter ajudado a receberem bem e serem acolhedoras nos dois processos em que se declarou dissidente sexual e de gênero. É possível também que a própria dissidência tanto da mãe quanto da madrinha, que são mulheres assexuadas, pode ter contribuído para uma relação mais solidária.

### ***Irmão***

Apesar de Diadorim e o irmão terem boa relação, não há, hoje, muita proximidade entre os dois. Conforme relata, seu irmão se manteve distante das questões de gênero, e não se abre sobre o assunto nem mesmo para conversar sobre o próprio filho. A posição de *self irmão* aparece, portanto, sem grande relevância e dominância, o que já vinha se configurando desde a época em que Diadorim se apresentava como lésbica. Na infância, essa relação contava com um pouco mais de proximidade e importância.

### ***Tio***

A posição de *self tio* aparece com relevância e bastante proximidade do *sobrinho*, que parece encontrar em Diadorim alguma identificação com o lugar da dissidência de gênero. Como vimos, Diadorim dá destaque ao papel da criança na família, tendo recebido muito bem o processo de transição do tio e ajudado os familiares na mudança de seus pronomes.

Demonstrando a importância desta relação, Diadorim conta, inclusive, que o irmão já o procurou com a intenção de oficializá-lo como guardião legal da criança, caso ele e a esposa venham a faltar – “isso é uma coisa que está muito forte agora”. Sente que essa demanda é até “resultado de um trabalho que venho fazendo, o menino vai fazer 10 anos agora, tem bastante tempo que eu estou construindo isso aí [ri]” (Diadorim, E2). Isso porque, desde o nascimento do sobrinho, ele já sentia que teriam essa proximidade, embora as outras

peças pareçam perceber somente agora. Diadorim conta que está mais confortável com a ideia agora que já a criança já está maior, pois consegue lidar com mais facilidade, e que esta é uma responsabilidade “que mexe muito comigo” (Diadorim, E2). Essa relação influencia, inclusive outras posições de *self*, como seus posicionamentos em relação a trabalho, que devem considerar a necessidade de uma estabilidade com a qual ele não se preocuparia tanto, não fosse o sobrinho.

No quadro referente à época em que se declarava como lésbica masculina, as posições *tio* e *sobrinho* aparecem com menor relevância, já que o sobrinho ainda era muito novo e não tinham ainda construindo a relação que têm atualmente, que é “cada vez mais próxima” (Diadorim, E2).

### ***Amigo***

A posição de *self amigo*, juntamente com *estudante*, aparece com maior importância na configuração atual de Diadorim. Contudo, consideramos que sua relevância tem, de certa forma, valor negativo, já que é um dos centros das principais angústias vivenciadas no momento atual. Como vimos, as amizades de Diadorim passam por transformações acarretadas por sua transição e, também, pela pandemia da covid-19. Em seus relatos, embora por motivos diferentes, destacaram-se dificuldades de identificação e acolhimento tanto com o grupo de amigas lésbicas quanto com os amigos bichas. A posição *amigo* troca influências com as posições *estudante* e *parceiro*.

Nas posições externas relacionadas às amizades, destacamos as amigas trans e negras, que aparecem em seus relatos com maior importância no momento. Como vimos, com elas, Diadorim conta se sentir mais confortável.

Na infância, a posição *amiguita* aparece com pouca importância, pois, como relata, as relações de amizades na época da escola eram muito frágeis. Elas ganharam importância,

“muito depois da minha faculdade, que é quando eu fui de fato encontrando pessoas que tinham mais a ver comigo” (Diadorim, E2).

### ***Médico***

A posição de *self médico*, como pode ser observado no mapa, vem perdendo significativamente tanto importância quanto dominância, movimento que destacamos no mapa, representando com uma seta para baixo. Como vimos em seus relatos, Diadorim vem cada vez sendo afetado pelos questionamentos sobre o papel da medicina na normatização e na patologização de corpos dissidentes. Sentindo-se desconfortável em atuar como médico, busca algumas mudanças na carreira, que ainda não estão claras, mas começam pelo curso de pós-graduação em estudos decoloniais que faz no momento.

Antes, quando ainda se declarava como lésbica, a posição de *self medique* foi ilustrada com tamanho e cor um pouco maiores, mas, ainda assim, já não tinha presença muito significativa. Isso porque Diadorim conta sempre ter questionado de alguma forma sua carreira.

### ***Parceiro***

A posição de *self parceiro* aparece na configuração atual de Diadorim com relevância mediana, trocando influências com o *amigo* e o *estudante*. Isso porque, conforme relata, ele também passa por transformações importantes, que trazem, além de certas potencialidades, algumas dificuldades no campo dos relacionamentos afetivo-sexuais atuais – “não está me mobilizando muito mesmo... [...] também não sei muito bem com quem me relaciono” (Diadorim, E2). Trocando influências com o *amigo* e o *estudante*, o *parceiro* tem vivenciado certa solidão, uma “falta de afeto”, que ele remete a um entrelugar em que seriam mais limitadas as possibilidades de se tornar foco interesse e desejo de outras pessoas. De todo

modo, os relacionamentos não deixam de ser importantes, como sempre foram para ele: “sinto falta... gostaria de me apaixonar” (Diadorim, E2).

Quando se declarava como lésbica, a posição *parceire*, juntamente com *amigue*, se destacava tanto em termos de importância quanto de relevância. Diadorim se relacionou com algumas mulheres, tendo ficado casado com uma por quatro anos. Sua ex-companheira, deu um apoio importante também no seu processo de transição/hormonização.

### ***Estudante***

A posição *estudante* é a que mais se destaca na organização atual, tanto em termos de importância quanto de dominância. Trata-se de uma posição que emergiu do interesse de Diadorim pelos estudos de gênero, que tiveram papel fundamental no seu processo de se declarar como uma pessoa trans, e de promover a *desidentificação*, como vimos. A partir daí, essa posição foi ganhando força, seus interesses se ampliaram para outros temas em torno de questões sociais (raça e colonialidade, principalmente), e, assim, o *estudante* passou a influenciar de forma significativa os posicionamentos de Diadorim em outros contextos. Como é possível observar no mapa, por meio das setas, essa posição troca influências com quase todas as outras.

Na infância, ilustramos também uma posição de *self* com o nome *estudante*, para nos referirmos ao contexto escolar, que tem significativa importância nas interações sociais de uma criança. Em seu caso, inclusive, Diadorim relata que “eu sempre fui uma pessoa dos estudos” (Diadorim, E2).

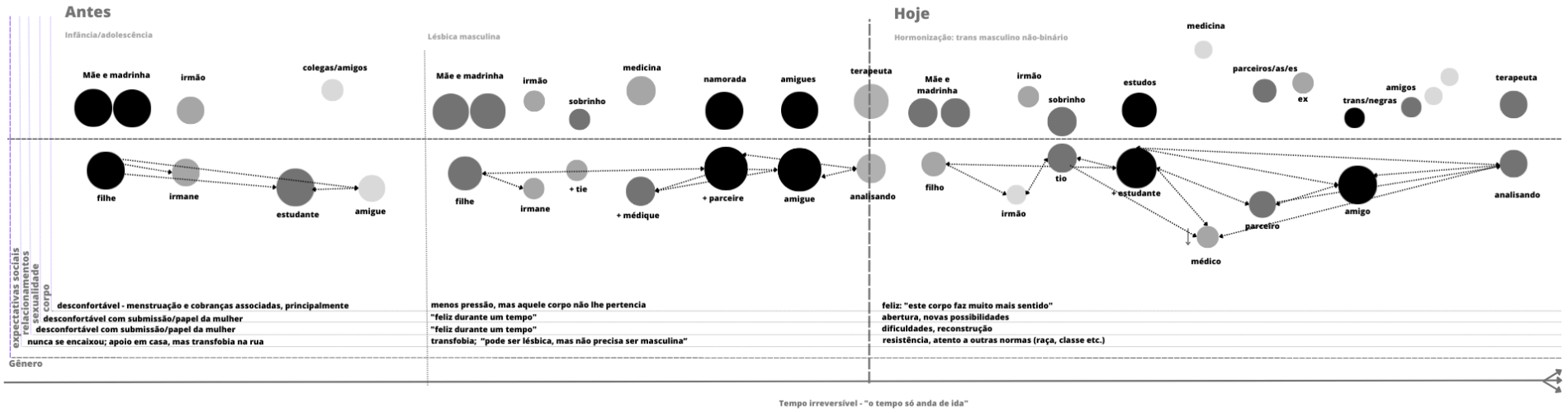
### ***Analisando***

A posição de *self analisando* emergiu quando Diadorim ainda se declarava como lésbica e teve, conforme seu relato, bastante importância no processo de se entender como uma pessoa trans. A psicoterapia foi, para ele, um suporte fundamental nas decisões e nos

aprendizados sobre seu processo de hormonização. Para ilustrarmos essa importância especial neste momento de transição, optamos por ilustrá-la entre as configurações lésbica e trans masculino. Atualmente, Diadorim segue na terapia, mas trocou de psicoterapeuta, quando percebeu que teria que começar a ensinar sobre questões trans para a profissional que o atendia. Assim, na configuração atual, a posição *analizando* aparece novamente, com certa importância, e trocando influências com o *amigo*, o *estudante*. Além disso, influencia, de certa forma, os posicionamentos de *médico* e o *parceiro*, uma vez que o processo terapêutico contribui com reflexões sobre sexualidade e relacionamentos, assim como para as decisões sobre sua carreira. A própria escolha da nova psicóloga foi indicação de uma amiga trans, e se deve ao conhecimento e à experiência da profissional com questões de gênero.

Antes de apresentarmos o Mapa das Relações de Self de Diadorim, consideramos importante relatar sua reflexão sobre a sua participação da pesquisa. Como Clarice e Judith, ele também apontou para uma dimensão terapêutica decorrente desse processo, pois considera ainda estar trabalhando as questões que compartilhou, compreendendo as transformações que vem experimentando, e “cada vez que a gente fala a gente vai pensando outras coisas, vai adicionando camada” (Diadorim, E2). Além disso, admitiu uma preocupação que teve inicialmente, quando convidado a participar, já que se trata de uma tese em Psicologia, que é um campo de estudo também responsável, junto com a medicina, pela produção de verdades que patologizaram corpos e sexualidades, fabricando as anormalidades. Mas, conforme relata, “eu vi que você está atenta a isso, então, [...] foi bom, sim” (Diadorim, E2).

### Mapa das Relações do Self de Diadorim



**Legenda**

- Outras posições, menos importantes
- Nova posição
- Dominância de uma posição sobre a outra
- Tamanho e cor: importância para o self (maior e mais escuro = mais importante)
- Posição perdeu importância

Figura 9 – Mapa das Relações do Self – Diadorim

## Capítulo 7 – Discussão: uma construção dialógica

*Tem um pouco de liberdade, né. A gente não vê na hora porque a gente está no pânico, [...] mas tem todo um universo de possibilidades.* (Judith, roda de conversa)

*Mas tem um custo, o custo de nadar contra a corrente. Quando você nada contra a corrente, se você para de nadar, você é levada pra trás de volta. Então tem um custo... custo energético, físico, de saúde mental...* (Clarice, roda de conversa)

*Tem pessoas... que a própria existência já é impossível, né? Então eu acho que existir já é um exercício de imaginação.* (Diadorim, roda de conversa)

Neste capítulo, buscamos apresentar os principais pontos que conectam os relatos individuais e, também, falas e análises feitas pelas próprias pessoas participantes da pesquisa durante a roda de conversa. A ideia foi construir uma discussão dialógica, ratificando a postura que vimos construindo de realizar essa pesquisa com elas, ou seja, a partir de suas experiências e perspectivas, apresentadas e negociadas nas situações de entrevista individual e roda de conversa. A roda foi um espaço criado com o objetivo de proporcionar exatamente construções e análises coletivas sobre os impactos subjetivos da experiência de se declarar dissidente sexual e/ou de gênero.

Vale observar, contudo, que nem todos os pontos que destacamos aqui foram discutidos pelo grupo. Nesses casos, os temas foram escolhidos pela importância e recorrência nos três relatos individuais, mostrando-se pontos que conectam suas experiências de dissidência e resistência.



### 7.1. O quase desmoronamento

Quando reunimos as três trajetórias individuais apresentadas no capítulo anterior, chama atenção, antes de mais nada, a longa história de preconceitos e medo vividos por essas pessoas desde a infância. Em todos os casos, antes mesmo de se entenderem e se declararem como LGBTQIA+, essas pessoas eram vistas e tratadas como diferentes, abjetas, devido a uma suposta inadequação em relação ao nível de feminilidade esperado socialmente. Falamos de corpos que tiveram o gênero feminino atribuído no nascimento, o que desencadeia, como vimos, um sem número de práticas e discursos sobre como deveriam performar a feminilidade e se *fazer* (Butler, 2003) mulheres heterossexuais. Por serem menos femininas do que o esperado, por apresentarem preferências que não atendiam às exigências sociais – estilos estéticos, brincadeiras preferidas, interesse em música etc. –, eram, já na infância, insultadas, agredidas, alvos de chacotas.

Essas vivências produziram nesses corpos um sentimento de desmoronamento iminente, expresso, por Diadorim, como a sensação de que “*tudo*” poderia “*ruir, desmoronar*”; por Judith, como o temor de “*a canoa virar*”; e, por Clarice, como um medo, que a assombra até hoje, de ser desvalorizada, considerada menos humana, a ponto de ver sua carreira de educadora interrompida. Dar visibilidade aos duros obstáculos que essas pessoas enfrentaram em suas trajetórias foi uma tarefa importante desta pesquisa, pois o complexo processo de se entender como dissidente é muitas vezes reduzido a uma mera opção sexual ou a uma postura hedonista e insolente. Ao contrário, como vimos, ele trata de uma luta agonística contra o enquadramento de seus corpos em uma norma de gênero que não lhes faz sentido, que não atende a seus desejos e singularidades. Trata-se de uma tensão constante entre continuidade x descontinuidade

do *self*, da necessidade de passar por importantes rupturas em prol de suas próprias necessidades, expectativas e continuidade. Em face de toda essa tensão, declarar-se como dissidente sexual e de gênero é encontrar reposicionamentos que emergem, como vimos, junto a toda uma reorganização do *self*, a profundas mudanças desenvolvimentais. Mudanças essas que podem promover transformações outras, nas pessoas com quem convivem e, também, na própria cultura. Declarar-se dissidente e ocupar espaços dessa forma, com seus corpos marcados pela subversão, posicionando-se contra as forças de poder que tentam impedir suas – e outras – existências é, conforme Clarice, “um ato político, você está se colocando o tempo todo, é um ato educador.” (Clarice, roda de conversa). É um ato de transformação social emancipatória.

Consideramos importante também que as experiências compartilhadas nesta investigação promovam reflexões sobre os efeitos de práticas cotidianas, comuns em diversas relações, muitas vezes disfarçadas de brincadeiras, reduzidas a comentários ou, até mesmo, justificadas por supostas intenções de “educar”, que excluem, negativizam e violentam esses corpos. A normatização dos corpos infantis nos parece, inclusive, intensificada pelas visões dominantes de infância e desenvolvimento humano, que consideram a criança como “suficientemente frágil para que deva ser educada e suficientemente móvel para poder sê-lo” (Sirota, 2001). Como observamos em pesquisa de mestrado, as crianças são frequentemente examinadas, classificadas e nomeadas com base em normas que definem um projeto de *ser*, que serve como controle do futuro e, com isso, à reprodução da ordem social dominante (C. B. Moura, 2016). Como discutimos nos capítulos teóricos, a linguagem é anterior à criança que chega ao mundo, os atos performativos que conformam os corpos a normas dominantes se referem a “uma estrutura regulatória altamente rígida” (Butler, 2011b, p. 33) que age antes que o sujeito encontre suas próprias possibilidades de ação e resistência. E, porque a novidade

e o imprevisível são atributos da infância que podem significar possibilidades de subversões, as crianças são alvo chave de estratégias de controle e normatização (C. B. Moura, 2016).

As experiências relatadas por Clarice, Judith e Diadorim revelaram diversos obstáculos enfrentados por pessoas que não se adequam à norma de gênero, uma das normas que definem critérios de reconhecimento e de humanidade dos corpos (Butler, 2015, 2019b; Lugones, 2007, 2014). Para nós, evidencia-se, assim, como a dialogicidade é limitada por essas forças de poder que hierarquizam os sujeitos do diálogo, ou seja, que negativizam corpos específicos, como LGBTQIA+, mas também negros, pobres, pessoas com deficiência, entre outros. Conforme Judith, “É porque diálogo só é bacana e bonito quando tem horizontalidade, né? Quando você mete poder no meio, diálogo começa a virar controle.” (Judith, roda de conversa).

Para fundamentar sua argumentação à luz do seu campo de estudos, Judith cita a filósofa política feminista estadunidense Nancy Fraser (1992) que, complementando a teoria do Estado de Habermas (1997), fala dos públicos subalternos, que seriam públicos “que se formam na periferia do público, e que não têm acesso ao público” (Judith, roda de conversa). Esses públicos subalternos sofrem profundas injustiças sociais, e são frequentemente excluídos dos debates e das discussões públicas, tendo, portanto, menos influência nas decisões sobre os destinos da vida comum. Como explica Judith, para buscar justiça e conquistar acesso igualitário e pleno ao espaço público, corpos subalternos “precisam se juntar e fazer uma organização, formar um vocabulário, formar um grupo ... [...] tem esse processo político” (Judith, roda de conversa).

Para nós, como discutiremos nas próximas seções, a vivência periférica, ou seja, estar do lado de fora do enquadramento promovido pelas forças de poder e

normatização, significa precariedade, por um lado; por outro, devido a esse processo político, pode significar também liberdade e possibilidade de imaginação de futuros outros. Nas palavras de Judith: “Tem um pouco de liberdade, né. A gente não vê na hora porque a gente está no pânico, [...] mas tem todo um universo de possibilidades” (Judith, roda de conversa).

## 7.2. Vulnerabilidade e liberdade

Alguns autores dos estudos de gênero associam a experiência de vulnerabilidade à possibilidade de liberdade e resistência (Butler, 2015, 2019b; Halberstam, 2000; Haraway, 2000; Preciado, 2011, 2020). Antes de entrarmos na reflexão filosófica, contudo, trazemos um alerta feito pelo próprio grupo durante a roda de conversa, lembrando-nos dos privilégios que essa afirmação envolve. Isso porque, para encontrarmos liberdade na vulnerabilidade, precisamos de condições mínimas que nem todos os corpos encontram. Conforme Clarice, no Brasil, por exemplo, o termo vulnerabilidade é utilizado para se referir a profundas desigualdades sociais, especialmente de classe, que impõem a alguns corpos realidades bastante precárias. Essa precariedade extrema, como destaca, não pode mesmo ser entendida como caminho de liberdade. Assim, conforme Judith: “Ao mesmo tempo que é verdade [que vulnerabilidade pode nos tornar livres<sup>39</sup>], também é um privilégio. Poder chegar nesse momento em que você pode ser vulnerável, é um privilégio. [...] Temos que parar com essa romantização da batalha, sabe? Essa coisa de resiliência... a gente é resiliente, mas não é medalha. Trauma tem custo. Falta então somar a lente de poder nessa discussão sobre vulnerabilidade” (Judith, roda de conversa).

---

<sup>39</sup> Em curso sobre a obra de Paul Preciado, Helena Vieira (2020) traduz essa reflexão na afirmação de que “a vulnerabilidade é o que nos torna livre”.

Os privilégios deste grupo de participantes podem ser considerados, inclusive, uma das limitações da pesquisa realizada. Isso porque as três pessoas cujas informações de pesquisa foram objeto de análise, embora diversas em termos de identidades sexuais e de gênero, se identificam como brancas, de classe média. Isso significa que não capturamos as complexidades das experiências relacionadas à raça e classe, que são tão intimamente interconectadas com as questões de gênero e orientação sexual, e que, certamente, aprofundam os processos de subalternização e precarização de corpos dissidentes. Infelizmente, essa análise não caberia no escopo e no tempo previstos para esta pesquisa, além de ser um desafio maior para a pesquisadora, que não compartilha um lugar de fala racializado. Reconhecemos que essa é uma área importante de estudo e que pesquisas que incluam uma diversidade de identidades raciais podem observar o papel transversal também da raça, como do gênero, na constituição do *self*. No entanto, apesar dessa limitação, acreditamos que as descobertas em torno de dissidências sexuais e de gênero desta pesquisa fornecem análises valiosas sobre como um marcador social da diferença, que hierarquiza os sujeitos e limita as possibilidades de dialogicidade, atua na constituição das subjetividades e nos processos de desenvolvimento humano.

Grupos de pessoas que não contam com esses privilégios compartilhados pelas pessoas que participaram desta pesquisa, muitas vezes prescindem de condições mínimas de sobrevivência e, com isso, de liberdade. Segurança alimentar, moradia, educação, não exposição ao perigo e à violência, entre outros direitos, podem realmente ser percebidos como condições mínimas para atos de resistência e reposicionamento, que são, para nós, atos de liberdade. Mais do que isso, é preciso considerar também que, apoiando-nos em Butler e em uma possível política *queer* (Preciado, 2011), não estamos falando de uma liberdade individual, mas de uma que é socialmente condicionada e

compartilhada, intrinsecamente relacionada à igualdade. Afinal, “nenhuma pessoa é livre quando as outras não são” (Butler, 2017a, p. 42).

A noção de precariedade, ou vulnerabilidade, tal como propusemos para discussão é parte de um questionamento aos pensamentos humanista, iluminista e liberal, que, fundamentados pela visão cartesiana, compreendem o sujeito como racional, coeso, inviolável, capaz de se emancipar e superar sua suscetibilidade, ou “machucabilidade” (Demetri, 2018, p. 13). Nas perspectivas *queer* que trazemos nesta tese, a liberdade não demanda necessariamente a superação imediata das condições precárias que expõem desigualmente corpos à violência e à morte. Na verdade, ela está no potencial político de seu reconhecimento, da percepção de que as forças de poder e enquadramento falham e excluem diversos corpos. Esse reconhecimento parte, em primeira ordem, dos próprios corpos vulneráveis, que experimentam a violência e o processo de exclusão. Reconhecimento esse que se faz possível com condições mínimas, claro, mas, principalmente pela coletividade, por uma tomada de consciência (Anzaldúa, 1987) ou uma aparição (Butler, 2018) coletivas, por multidões *queer* (Preciado, 2011).<sup>40</sup>

Nesse sentido, embora destaque o privilégio que sustenta essa afirmação, o grupo de participantes reconhece também, na roda de conversa, que há, sim, um potencial “*gerador*” de liberdade em sua vulnerabilidade, ou seja, em suas vivências dissidentes de gênero e sexualidades. Judith o faz lembrando da autora Brené Brown, que defende, em um *bestseller*<sup>41</sup>, a vulnerabilidade como um caminho para a

---

<sup>40</sup> Para Butler, como discutimos nos capítulos teóricos, esse reconhecimento pode partir também de outros corpos, quando percebem que a precariedade é condição humana, que a vulnerabilidade está na relacionalidade. Embora a precarização seja distribuída de forma desigual, todos os corpos são precários na medida em estão “sempre nas mãos dos outros” (Butler, 2017a, p. 48). Assim, a relacionalidade, ou dependência, é o que possibilitaria uma política não-violenta do convívio com os outros (Butler, 2018, 2019b; Demetri, 2018)

<sup>41</sup> *O poder da vulnerabilidade*, de 2021.

autenticidade. Diadorim reconheceu essa reflexão como parte dos trabalhos de Preciado (2020, 2022), que defende que não se trata de escolher a liberdade, mas de fazê-la. Partindo de sua própria experiência de se entender como uma pessoa trans, o autor afirma ter encontrado mais liberdade quando aceitou sua dissidência – sua “subjugação” aos saberes médico e psi que o consideraram monstruoso – do que quando vivia como uma mulher supostamente livre,

se por liberdade se entende sair, vislumbrar um horizonte, construir um projeto, ter a oportunidade, nem que por breves instantes, de experimentar um senso radical de comunidade com tudo que é vivo, com toda a energia, toda a matéria, para além das taxonomias hierárquicas que a história humana inventou (Preciado, 2022, p. 25).

Além de Preciado, Diadorim citou também o livro de Jack Halberstam (2000) *A arte queer do fracasso*, que compreende o fracasso dos corpos *queer* como uma forma de resistência e subversão à hipervalorização do sucesso na sociedade atual, e os posicionamentos da artista travesti brasileira Linn da Quebrada, que, para explicar sua identificação como travesti, afirma ter fracassado em ser homem e em ser mulher. Apoiando-se nessas referências, e falando sobre sua experiência, Diadorim afirma que não cumprir a norma de gênero “é um fracasso interessante [ri], tem liberdade nesse fracasso” (Diadorim, roda de conversa).

Essa reflexão nos leva de volta ao diálogo com Hermans et al. (2017) sobre o hibridismo. Como vimos, os autores afirmam que somente as identidades híbridas – trans e bissexuais, no caso do gênero, vivenciariam campos de tensão que poderiam proporcionar contrapositionamentos que viabilizariam o questionamento e a libertação das amarras das identidades fixas. Quando falamos de liberdade e vulnerabilidade, contudo, não estamos falando dessa libertação individual. E, como discutimos,

tampouco associamos as identidades não binárias ou trans ao hibridismo tal como compreendido pelo autor – como se o habitar a fronteira do binarismo de gênero significasse uma operação de soma, a reunião de características de ambos os polos. Afinal, em uma soma, a ordem dos fatores não altera o resultado, e o que os corpos *queer* fazem é exatamente embaralhar os fatores para chegar a outros resultados, algo muito bem expresso na noção de *amasamiento* de Anzaldúa (1987). Resultados esses mais inclusivos, mais justos, que reconheçam suas existências, seus desejos e singularidades.

Para nós, todos os corpos que fracassam, que desviam de alguma forma das identidades binárias, encontram-se na fronteira, tal como sugeriu Anzaldúa (1987), na medida em que estão à margem dos centros de poder. Por isso, todos, à sua maneira, vivenciam a experiência da exclusão e abjeção. Como vimos, esse desvio não se refere somente ao sentir-se homem ou mulher, já que essas categorias se fundamentam também na heterossexualidade, na masculinidade/feminilidade e, até mesmo, em padrões de beleza. Lésbicas, pessoas não binárias, mulheres masculinizadas, homens afeminados e, até mesmo, “as vagabundas, as bissexuais, as mulheres de voz rouca, as argelinas, as judias, as estereotipadas, as machonas, as espanholas” (Preciado, 2020) são, todes, corpos excluídos dos projetos dominantes de sujeito e sociedade. E, para nós, essa exclusão os leva a descobrirem outras formas de estar no mundo, formas essas que podem ser livres de ‘*normas injustas*’, como afirma Judith (E1), e solidárias.

E é esse lugar, essa experiência de exclusão, que, para nós, pode fornecer uma visão mais clara da precariedade e das injustiças que sustentam os ideais de sujeito e de mundo construídos na modernidade/colonialidade. Para nós, é essa experiência da exclusão, e não o hibridismo por si só, que pode promover o questionamento das identidades normativas, uma capacidade dialógica mais desenvolvida e uma habilidade



para reconhecer e responder à alteridade do outro, contribuindo para a democracia geral, nos termos de Hermans e colegas (2018; Hermans et al., 2017; Hermans & Hermans-Konopka, 2010). Afinal, como defende Butler (2015, 2017a, 2018), comprometer-se com uma democracia radical significa concordar em viver e em se vincular com quem não escolhemos, com aqueles que não reconhecemos totalmente, significa honrar seus direitos, e insistir no valor de sua vida, “a vida da liberdade incorporada e sua permanente reivindicação por igualdade e justiça.” (Butler, 2017a, p. 41).

Vale observar que não estamos falando do que Hermans (2018) nomeia de antiposicionamento, para diferenciar do contraposicionamento adaptativo que ele enxerga nas identidades híbridas. O antiposicionamento, que o autor observa em sociedades totalitárias, se volta contra outra posição, ou identidade, e provoca um distanciamento afetivo, e até um acirramento das relações de poder. Falamos de um posicionamento *queer*, que se direciona não à destruição de sujeitos ou posições que se conformam às identidades normativas, mas à desconstrução da própria norma, à desestabilização de estruturas de poder.

### **7.3. Linhas de fuga**

Com seus custos e privilégios, carregando medos e traumas, as três pessoas participantes desta pesquisa encontraram liberdade em suas vulnerabilidades. Enfrentaram, como vimos, preconceito, violência e diversos outros obstáculos, e se declararam dissidentes sexuais e/ou de gênero. Seus relatos detalhados nos permitem observar como foi esse processo, que linhas de fuga<sup>42</sup>, que estratégias encontraram para não desmoronar. Além dos privilégios, destacamos nesta seção os principais fatores

---

<sup>42</sup> O conceito *linhas de fuga* foi cunhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, na obra *Mil Platôs* (1980) e se refere a trajetórias ou caminhos de escape, desvios de normas ou sistemas estabelecidos. Nesta tese, utilizamos esse conceito para nos referirmos ao escape das normas de gênero, especialmente aos fatores que viabilizaram essa trajetória subversiva.

comuns que parecem ter impulsionado o processo de se declararem e os reposicionamentos a ele associados. Como não poderia ser diferente, a coletividade realmente aparece como um desses fatores.

Vale destacar que algumas falas abordaram como essas pessoas se sentem hoje, após passarem por tantos obstáculos e pelo longo processo de se declarar dissidentes e se reposicionarem na resistência à norma de gênero, valor cultural tão dominante em nossa sociedade. Entre as repostas, destacamos a sensação atual de Diadorim de experimentar grande “dissolução de muitas ideias”, lembrando que a vida é sempre, na verdade, “movimento, transição” (Diadorim, roda de conversa). Como efeito dessa transição, Clarice destaca se conhecer melhor com todo esse processo – “mais entendida da pessoa que eu sou, mais analisada” (Clarice, roda de conversa). Judith destacou a descoberta e identificação de uma comunidade. “conexões que foram feitas na comunidade LGBT, que não teriam sido feitas se a gente não tivesse todo mundo no mesmo navio” (Judith, roda de conversa).

A partir de uma discussão sobre uma sensação de virada, de descoberta de novas possibilidades que se abrem quando decidem *sair do armário*, observamos que alguns momentos de suas trajetórias, impulsionados por alguns fatores que se destacam, sugerem importantes descontinuidades, ao mesmo tempo em que se relacionam a uma busca de continuidade do *self*. Nestes casos, compreendemos que demonstram claras mudanças desenvolvimentais, que acarretam reorganizações do *self* identificadas e ilustradas nos Mapas das Relações do *Self*. Essa descontinuidade estaria nas transformações acarretadas pelo processo de se entender e se declarar dissidente, que Judith traduz, inclusive, por “revertério de gênero” (Judith, roda de conversa), termo que remete a mudanças intensas, reviravoltas. A seguir, destacaremos os principais fatores que aparecem participando desse processo.

### 7.3.1. A experiência concreta da sexualidade

O primeiro ponto que observamos como marco para uma virada nas trajetórias compartilhadas foi a experiência corporal da sexualidade. Como vimos, as três pessoas, antes de experimentarem qualquer relação homoafetiva, já se sentiam, de alguma forma, inadequadas, não se identificavam com os modelos de *mulher* e de relacionamentos que lhes eram impostos. Por algum tempo, como especialmente descrito por Judith e Clarice, reprimiram seus desejos e buscaram se focar em outros prazeres, outras relações, de modo a não terem que lidar com sua sexualidade dissidente, para não terem que assumi-la nem para si mesmas. Contudo, quando se permitiram ter a primeira relação com uma mulher, sentiram como que um choque de realidade no próprio corpo. Conforme Judith, “No momento em que o seu corpo reage ao outro ser humano de uma forma importante, a dissonância cognitiva não consegue existir mais, porque é uma verdade do seu corpo” (Judith, E1). Para Clarice, foi quando descobriu que “É possível ficar com uma mulher? É possível. É, foi bom, aconteceu e foi legal. Foi melhor! Senti mais prazer, me diverti mais. Então, parece que eu estava esperando isso acontecer para me autorizar.” (Clarice, E1).

Contudo, apesar da epifania, o processo de passarem a se declarar como lésbicas (primeira identificação das três pessoas) não foi rápido. Judith, com episódios de pânico e vômitos, viveu no próprio corpo sintomas do medo que aquela epifania carregava. Clarice percebia a conversa com os pais como uma última barreira, já que era a que mais temia. Já na trajetória de Diadorim, encontramos, neste ponto, uma diferença que merece destaque. Quanto a se entender como lésbica, ele não pareceu experimentar tanto temor, o que associamos ao acolhimento que encontrava em sua família. Seu relato comprova uma das particularidades vivenciadas pelos corpos dissidentes sexuais e de gênero: a violência ou falta de apoio no núcleo familiar, onde geralmente tem-se as

relações mais próximas e de mais afeto, é um dos fatores que aprofunda mais gravemente seu sofrimento. De todo modo, Diadorim seguiu lidando com preconceitos e questionamentos quanto a sua masculinidade, já que “tudo bem, né, ser lésbica, mas masculina não pode ser” (Diadorim, E1).

### **7.3.2. Artes e representatividade**

Outro fator que se destacou como impulsionador do processo de se entenderem e se declarem como dissidentes foi o papel das artes, ao qual se soma a importância da representatividade. No relato de Clarice, observamos a importância do livro *O mundo de Sofia* (Gaarder, 2006), que a fez pensar “putz, tá, eu não posso mais esconder quem eu sou, [...], é isso mesmo” (Clarice, E1). Judith, como vimos, encorajou-se para contar aos pais que estava namorando uma menina após ver o filme *V de Vingança* (McTeigue, 2006): “Eu preciso da coragem da Natalie Portman, porque eu não tenho essa coragem” (Judith, E1). E Diadorim encontrou sentido para seu processo de transição, primeiro, ao conhecer a história de Buck Angel e, depois, na literatura dos estudos de gênero. É possível considerar, portanto, que livros, personagens e autores podem atuar como recursos promotores de desenvolvimento humano, na medida em que podem inspirar e, com isso, proporcionar um senso de direção ao *self*. Dessa forma, ao mesmo tempo em que dão espaço para importantes rupturas e, com elas, para a descontinuidade, asseguram também a continuidade do *self*. Para Hermans (2018), esses atores participam de forma importante do *self* e recebem o nome de posições promotoras.

### **7.3.3. Coletividade**

No longo processo de fincar os pés na dissidência, ou seja, de se permitir identificar-se como sujeitos considerados *diferentes*, *abjetos*, outro fator que se destacou bastante nos relatos apresentados foi o papel do coletivo. A coletividade, como

discutimos ao longo de toda a tese, é destacada por diversos autores *queer* como possibilidade de resistência e liberdade (Anzaldúa, 1987; Butler, 2018, 2019b; Preciado, 2011). Alianças de corpos dissidentes são mais do que espaços de acolhimento, são também possibilidade de liberdade e resistência, na medida em que viabilizam a aparição no mundo público e a reivindicação pelo direito a uma vida sem violência.

Clarice foi enfática ao dizer que o *rock* salvou sua vida, pois permitiu que ela se sentisse, pela primeira vez, pertencente a um grupo. Grupo esse que lhe oferecia a chance de escapar da feminilidade esperada por meio de comportamentos e estilos que não diferenciavam tanto meninos e meninas. Judith encontrou *os estranhos da escola* e, com eles, a possibilidade de realmente se divertir. Já na universidade, juntou-se logo aos *queer*, que criavam espaços “onde você pudesse ser quem você é”. Atualmente, Judith conta seguir fazendo esse mesmo movimento, mesmo em espaços profissionais, de procurar seu povo, que inclui outras minorias, reunindo “forças para ir contra uma coisa super conservadora.” (Judith, E1).

Já Diadorim, experimenta transformações tão intensas que atravessam também esse sentimento de pertencimento a um coletivo. Enquanto lésbica, sentia-se feliz com as amigas e a cumplicidade do grupo. Após o processo de hormonização, vivencia algumas dificuldades nesse pertencimento, no estranhamento das amigas com sua identificação como uma pessoa trans. Como vimos, esta é uma questão importante para ele, que busca novos caminhos, um novo grupo onde possa voltar a existir e ser reconhecido.

#### **7.3.4. Corporeidade**

Um fator que atravessa todas as trajetórias e vai ganhando diferentes significados ao longo das transformações que essas pessoas experimentaram foi a

relação com o corpo, com todos os significados que ele carrega. Como já destacamos aqui, signos masculinos em corpos aos quais foi atribuído o gênero feminino foram motivo de preconceito, violência e, até mesmo, vergonha. Contudo, ao longo dos relatos, à medida que aquelas pessoas foram encontrando potência e sentido na resistência, permitindo-se e declarando-se como dissidentes, a relação com esses signos e com as cobranças sociais sobre eles foi também se transformando. Como vimos, Clarice se encontrou, inicialmente, no estilo do rock, que permitia um “escape daquela feminilidade” (Clarice, E1), e, depois, na liberdade e diversidade encontrada em São Paulo. Para ela, essa liberdade na forma de se apresentar ao mundo permitiu uma *reconciliação* com o gênero feminino, como se descobrisse outra forma de ser mulher, que não aquela imposta pela norma de gênero. Judith destacou estratégias de controle do corpo feminino que interpelam os sujeitos desde a infância: a suposta proteção da virgindade; a hiper feminilização do corpo com a chegada dos seios; as mensagens atribuídas às roupas femininas – “se eu usar um short, não importa o resto, eu vou ser lida como uma menina; e ser lida como menina significa que eu sou um alvo” (Judith, E1). Com Diadorim, a negociação com os signos de feminilidade/masculinidade ao longo da trajetória aparece também de forma bastante clara. Quando lésbica, as demandas de feminilidade que o interpelavam eram ainda negociadas, atendidas em parte para mitigar seu sofrimento e exclusão. Já atualmente, ele vivencia o processo de hormonização que promove transformações corporais que possibilitam a desidentificação de seu corpo com o gênero feminino.

Seus relatos demonstram com clareza como a marca do gênero é um dos principais fatores que dão inteligibilidade aos corpos em nossa sociedade (Butler, 2003). Demonstram, assim, que a transversalidade do gênero no *self* se dá exatamente por sua inscrição no corpo. O corpo é lido culturalmente pelos signos de gênero e, por

isso, todas as experiências e toda as posições do *self* são por ele atravessadas. Os signos da feminilidade ou da masculinidade são demandados socialmente para que se possa reconhecer aqueles corpos como inteligíveis, como humanos, normais. Se eles não estão alinhados ao gênero atribuído conforme a genitália, esses corpos se tornam abjetos, anormais. E são os abjetos, esses corpos que não atendem à matriz sexual socialmente construída (mulher-vagina-heterossexualidade-fragilidade-emoção-passividade x homem-pênis-heterossexualidade-racionalidade-agressão-dominação), que desafiam a lógica binária, que apontam suas falhas, confundem e ressignificam esta norma, ou valor dominante, fundante da sociedade e do sujeito. Corpos dissidentes, e seus escândalos (Felman, 2003) – sexualidades, afetos, comportamentos etc. –, demonstram que é possível inventar outras formas de reconhecimento que não passem por esses signos fabricados pela norma de gênero. Desafiando os discursos e práticas que tentam conformá-los, são também uma arena de contestação política (Butler, 2018). O uso subversivo do próprio corpo – por meio de hormonizações, androgenia, ou mesmo de diferentes estilos estéticos – se destaca, então, como estratégia política. Como tecnologias de produção de prazer, ou tecnologias de liberdade (Preciado, 2014).

### **7.3.5. Audiência e os grandes centros urbanos**

O uso político do corpo e as transformações na forma de se enunciar demonstram também a grande relevância da audiência nos processos de posicionamento e reposicionamento do *self*. Isso porque, como vimos, o papel central da corporeidade na vida psicológica e nas relações sociais se deve ao fato de o corpo ser o meio pelo qual as pessoas são lidas culturalmente, mas também o meio pelo qual se apresentam aos outros e ao mundo, no processo de abrir-se às trocas e aos vínculos com a alteridade (Radley, 1996).

Para Butler (2018), a aparição em público de corpos precários, dissidentes, é um ato de contestação, já que, em nossa sociedade, somente alguns corpos têm direito a essa aparição sem correr risco de violência: “quando alguém escolhe ser quem é, alguém está, de fato, fazendo a liberdade parte de um projeto social” (Butler, 2017a, p. 37). Declarar-se dissidente, aparecer em público, protestar e “transformar a própria esfera pública” são posicionamentos que a autora considera necessários para “uma política democrática radical.” (Butler, 2017a, p. 37).

Para viabilizar essa aparição, destaca-se mais uma vez o papel do coletivo, as assembleias, que ela compreende como uma performatividade corpórea: são movimentos e alianças que tornam visíveis os corpos precários, mostrando que são performativos e políticos. Essa importância da aparição se refere também a uma transformação da “distinção do que é privado e do que é público”, uma vez que comportar-nos no privado não é suficiente para o verdadeiro exercício de liberdade e para a transformação social. “Não haverá uma proteção do domínio privado sem uma radical transformação das normas públicas. Essas normas estão invariavelmente ligadas àquelas normas que governam a inteligibilidade do corpo no espaço e no tempo.” (Butler, 2017a, p. 43–44).

Nos resultados da investigação, observamos, especialmente, o papel de uma nova audiência nos processos que as pessoas participantes viveram de se reposicionar, declarando-se dissidentes sexuais e/ou de gênero. Clarice e Diadorim destacaram, por exemplo, o anonimato proporcionado por uma mudança de cidade, principalmente para um grande centro urbano, como um dos fatores que podem facilitar a expressão e a vivência de suas dissidências. Diante de uma nova audiência, em espaços cosmopolitas, que contam com grande diversidade, parece haver um risco muito menor de serem reconhecidos por pessoas próximas, e, com isso, uma preocupação também menor de



terem que atender ou negociar com suas expectativas em relação aos padrões normativos. Estar diante de uma nova audiência parece, portanto, significar a possibilidade de refazerem seus gêneros (Butler, 2003), de se posicionarem e reposicionarem (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017), transformando o privado e o público, a si e ao mundo, reordenando os símbolos culturais e os desdobramentos da materialidade (Radley, 1996).

Com Judith, além do anonimato aparecer também como facilitador desse processo de se reposicionar e renegociar os signos de feminilidade/masculinidade, vimos também diferenças culturais que ela experimentou quando se mudou para a América do Norte. Em seu relato, Judith destacou ser aquela uma cultura que cobra menos das mulheres, em que é possível existir sem tantos marcadores femininos e, ainda assim, sem ser cobrada socialmente. Além disso, relata ter mais acesso à literatura e cultura *queer*, do que tinha na América Latina, que é, também, mais violenta e mais policiadora dos gêneros. Por todos esses motivos, considera que sua mudança contribuiu significativamente para que encontrasse novas possibilidades de existência e, assim, para que se entendesse e se declarasse como uma pessoa não binária.

Antes que a comparação entre as culturas nos leve a pensar sob a égide do desenvolvimentismo, e, assim, a considerar que a América Latina ainda está atrás no caminho civilizatório que vai nos levar, um dia, a esse momento de maior liberdade e menos violência já supostamente experimentado no norte do mundo, voltamos a Lugones para lembrar da colonialidade do gênero (Lugones, 2014). Como já discutimos, o processo civilizatório atribuiu gênero apenas aos colonizadores, e o impôs às sociedades colonizadas, como a América Latina, como uma fabricação necessária para se alcançar a humanidade e a própria civilização. Quanto mais civilizada desejasse ser uma sociedade, mais diferenças deveria apresentar entre homens e mulheres. E,

como lembra a autora, a colonialidade do gênero é uma dimensão intrínseca e entrelaçada à experiência colonial que ainda está presente, e que atravessa as instituições, nossas relações e nossas subjetividades. Dessa forma, quando falamos de uma maior liberdade e diversidade encontrada, não só na América do Norte, mas, principalmente, em grandes centros urbanos brasileiros, talvez estejamos falando, não de uma conquista civilizatória, mas de resultados de uma dura luta, de um longo processo de resistência contra as amarras do gênero impostas em nossa história de colonização e colonialidade. Esse processo, como discutimos, pode ser facilitado nesses espaços pelas possibilidades que oferecem de aliança, coletividade e aparição.

#### **7.4. Futuridade queer**

Por fim, a ideia de futuro e o papel da imaginação se destacaram como ponto de conexão entre os diferentes relatos e foi também brevemente discutida na roda de conversa. Nos capítulos teóricos, vimos que a imaginação do futuro é uma dimensão importante na construção da subjetividade para a perspectiva do *self* dialógico. Projetar-se no tempo e imaginar resultados e possibilidades estariam, nessa visão, orientando escolhas e ações das pessoas no presente.

Contudo, alguns questionamentos foram despertados pelas experiências das pessoas participantes desta pesquisa. Como pôde ser observado, todas elas relataram lembrar que não tinham grandes expectativas e sonhos, que não conseguiam imaginar o futuro tal como acreditam que amigos e outras pessoas o faziam. Quando havia uma imaginação ou um desejo, estes passavam mais por uma negação daquilo que era traçado pelas expectativas sociais para suas trajetórias – *não queria casar*.

É importante destacar que todas as pessoas que participaram da investigação vivenciaram preconceitos ou cobranças relacionadas a gênero desde a infância. Isso não

é uma regra, obviamente, para todas as experiências LGBTQIA+. Nem todes tinham ou têm comportamentos que chamavam ou chamam atenção por não se encaixarem no que se espera dos gêneros que lhes foram atribuídos (gostos, apresentação estética, modos de andar, de falar etc.). Mas, sendo esse o caso observado nesta investigação, as experiências aqui relatadas contavam com uma dura consciência sobre este desencaixe. Acreditamos, então, que se sentir desviante de alguma forma, sentir-se anormal em relação a uma norma tão estruturante da sociedade e das relações sociais como a de gênero, pode desencadear também um desvio de projetos de ser (C. B. Moura, 2016), de projetos de futuro, individuais e coletivos, que foram construídos socioculturalmente, por normas e valores dominantes.

Conforme Souza e colegas (2018), a “retórica do desenvolvimento humano” está imbricada na concepção de futuro dominante na nossa sociedade, e se sustenta em um modelo de sujeito fabricado para ser perseguido. Trata-se de uma “matriz de inteligibilidade” que delimita fronteiras e constrói abjeções, existências dissonantes. Essa perspectiva desenvolvimentista fundamenta não só a Psicologia, mas também a ideia de progresso imbricada nas “macroestruturas de poder” (L. L. Souza et al., 2018, p. 155), que se sustentam por diversas opressões e formas de exploração. Citando Walter Benjamin (1986 *in* Souza et al, 2018), os autores observam que “a modernidade, alicerçada no progresso, apropria-se da história como um tempo linear, em que passado, presente e futuro são reféns da lógica da causalidade e da previsibilidade” (L. L. Souza et al., 2018, p. 155).

Assim, a ideia de futuro é parte de um projeto – individual e social –, de uma trajetória cujo ponto de chegada é a perfeição e “cujo requisito é obliterar falhas, angústias e outras possibilidades de viver” (L. L. Souza et al., 2018, p. 157). Dessa forma, a ideia de futuro construída pelas forças dominantes e colonizadoras de nossa

sociedade “fecha os olhos para as diferenças, o inusitado e o imprevisível” (L. L. Souza et al., 2018, p. 155). A ideia de melhora, inclusive, imbricada na busca por felicidade e autorrealização, é efeito da lógica do progresso definindo os rumos da vida cotidiana.

Na roda de conversa que realizamos nesta investigação, as pessoas participantes reconheceram que o processo de se declararem LGBTQIA+ promoveu, de alguma forma, uma abertura de possibilidades, importantes encontros e afetos em torno da própria dissidência, além de, entre outros efeitos, um posicionamento político mais solidário diante das desigualdades e injustiças do mundo. Por outro lado, nos lembraram: “Para algumas pessoas [a vida] não melhora [após os posicionamentos de resistência]. Acho que para a vasta maioria das pessoas melhora, mas não pra todo mundo. Não sei se para uma mulher trans negra, por exemplo, melhora.” (Judith, roda de conversa); “Nada é só uma coisa, [...] Não necessariamente as coisas são para melhor, acho que tem esse lugar do contraditório também... que eu acho bonito.” (Diadorim, roda de conversa).

Com as contribuições de Walter Benjamin (1986 *in* Souza et al, 2018), Souza e colegas (2018) sugerem uma perspectiva crítica que reivindique as vozes silenciadas na história demarcada pelo progresso, de modo a, sob suas perspectivas, construir outros sentidos e rotas. No presente trabalho, junto às pessoas que participaram da investigação, buscamos contribuir para essa construção. Como vimos, essas ideias de progresso e futuro que as interpelaram desde a infância jamais lhes fizeram sentido, foram rejeitadas exatamente porque falamos de corpos destoantes, que desviam da matriz de inteligibilidade. Em nossa sociedade moderna/colonial, patriarcal, meninas são educadas para o cuidado, para a passividade, são convocadas a se construírem visando à formação de uma família e ao trabalho reprodutivo. Seus sonhos e imaginação

de futuro são delimitados por esse enquadramento, restritos às possibilidades oferecidas, imaginadas, culturalmente. Até que se permitam desviar.

E quais as consequências dessa limitação de possibilidades de imaginação do futuro? Como diz Diadorim, “para algumas pessoas a própria existência já é impossível, né? Então eu acho que existir já é um exercício de imaginação”. (Diadorim, roda de conversa). Quando fala da impossibilidade de existência, Diadorim parece ecoar reflexão de Butler (2015, 2017a, 2020) sobre a definição de vidas vivíveis e vidas matáveis. Para a autora, como vimos, a norma de gênero rege a inteligibilidade dos corpos e, com isso, define até mesmo os critérios de humanidade, as vidas que são passíveis de luto. Em suas palavras: “se uma vida não é tratada como se sua perda fosse terrível, então sua perda já está incorporada na noção de vida. É por isso que uma vida tem de ser considerada primeiramente como digna de luto para ser tratada plenamente como vida” (Butler, 2017a, p. 44).

Na investigação, foi possível observar sinais de novas possibilidades de imaginação experimentadas pelas três pessoas participantes. Clarice comenta, por exemplo, que hoje imagina um futuro “bem bonitinho” para si, em comunidade. Judith imagina um futuro bem menos precário, com “boas possibilidades de coisas boas acontecerem” (Judith, E2). Diadorim se permitiu imaginar novas possibilidades em sua carreira e já começa a concretizá-las. Além disso, embora considere que futuro é uma invenção, quando convidado a inventá-lo, afirma desejar “que o mundo fosse para algum lugar em que as estruturas estivessem mais dissolvidas, sem demandar tanto esforço das pessoas que sofrem com isso.” (Diadorim, E2).

Essas posições imaginárias, contudo, nos parecem tímidas, resultado de um longo processo de enquadramento de seus corpos, existências e futuros. O que nos chama mais atenção, especialmente com Diadorim, é a negatividade que emerge desse

processo. Um posicionamento de negar quase tudo que está posto e imaginado é característico do chamado giro antissocial dos estudos *queer*. Conforme Halberstam (2008), a perspectiva antissocial partiu de trabalhos que abraçavam a negatividade e defendiam a experiência *queer* como pulsão de morte, rejeição do futuro, anti produção e ininteligibilidade. Os principais autores dessa vertente são Bersani (1997 *in* Halberstam, 2008), que aborda o sexo como pulsão de morte, e Edelman (2005 *in* Halberstam, 2008), que defende a crítica *queer* como uma negatividade implacável contra a política de esperança – prospectiva, heteronormativa e reprodutiva – que fundamenta os projetos políticos. Para este autor, inclusive, o futuro é para as crianças, não é para corpos *queer*.

Halberstam (2008) tem uma visão crítica acerca da perspectiva antissocial e propõe "imaginários políticos alternativos" (Halberstam, 2008, p. 153, tradução livre), viabilizados exatamente pelas experiências *queer*: "Queeridade<sup>43</sup> nomeia as outras possibilidades, os outros resultados potenciais, as trajetórias não lineares e não inevitáveis que se estendem a partir de um determinado acontecimento e conduzem a futuros imprevisíveis" (Halberstam, 2008, p. 153, tradução livre). Destacando também o poder da cooperação, o autor sugere que criemos uma agenda que una diversos corpos dissidentes, que recuse tanto a orientação liberal de progresso quanto o niilismo, que, inclusive, não atende as experiências e necessidades das mulheres. Esse movimento seria, para o autor, uma negatividade realmente política, que abraça a falha, o fracasso, faz barulho e perturba a ordem dominante.

Apesar da potência da proposta de Halberstam, é em José Esteban Muñoz que encontramos a possibilidade de imaginação de futuros outros, de modo a contribuir

---

<sup>43</sup> *Queerness*

concretamente para a construção de um *self* e de um mundo mais democráticos. Em seu livro *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, o autor propõe uma futuridade *queer* constituída de esperança e utopia, e defende que “a queeridade ainda não está aqui” (Muñoz, 2009, p. 1)<sup>44</sup>.

Muñoz fundamenta sua reflexão na noção de utopia de Ernst Bloch (1885-1977), que diferencia uma utopia – ou esperança<sup>45</sup> – abstrata, que seria similar a um otimismo banal, de uma utopia/esperança concreta, que é situada, encarnada nas lutas de uma coletividade real ou potencial. Na perspectiva blochiana, a utopia, assim como a esperança e o medo, opera em um espaço do “ainda-não”. Esse espaço pode ser acessado pelas artes, e Muñoz (2009) o relaciona também ao que nomeia de “ainda-não-consciente” (Muñoz, 2009, p. 20) da queeridade. O “ainda-não-consciente” se refere a um sentimento utópico que combate a lógica dominante do “aqui e agora”, e é encontrado na vida cotidiana, ele emerge de certo excedente da construção da futuridade – “algo que não é exatamente aqui” (Muñoz, 2009, p. 7). Nesse sentido, Muñoz afirma se tratar mais do que de uma possibilidade – algo que pode acontecer –, mas de uma potencialidade, ou abertura, ou seja, de “um certo modo de não ser que é iminente, uma coisa que está presente, mas não existe de fato no tempo presente” (Muñoz, 2009, p. 9).

Conforme observa o autor, esses sentimentos utópicos comumente provocam medo e posicionamentos antiutópicos já que podem levar a um desapontamento, mas são indispensáveis para a transformação social, para uma “reanimação afetiva” que é crucial para o combate ao pessimismo político incapacitante. Trata-se de uma postura nada ingênua, como muitos poderiam pensar, mas “profundamente resistente à lógica embrutecedora de um presente quebrado” (Muñoz, 2009, p. 12). Essa resistência, a

---

<sup>44</sup> “*Queerness is not yet here*” (Muñoz, 2009, p. 1).

<sup>45</sup> O autor varia entre os dois termos em diferentes partes do livro.

queeridade, é, para ele, coletividade. A potencialidade utópica está no encontro de diferentes dissidências, que constroem, juntas, uma coletividade que as extrapola. Trata-se de um “nós” que “conversa com outro “nós” que “ainda não está consciente” (Muñoz, 2009, p. 20), e esse outro “nós” seria a sociedade futura, que é, ao mesmo tempo, invocada e endereçada. Este é, para o autor, o caminho de superação do modo antissocial, que é também chamado de anti-relacional. É dessa forma que *queer* se torna também futuro e esperança, ele está sempre no horizonte.

É por isso que Muñoz alude à afirmação de Latour (1994) de que *Jamais fomos modernos* e afirma que “nós nunca fomos *queer*” (Muñoz, 2009, p. 1). Conforme explica Azevedo (2016), em tese de doutorado sobre vivências *queer* e reconfigurações das ideias de lar, “para existir um “nós” construído ao lado das diferenças, é necessária uma atitude *queer* que sinta que o mundo não é o bastante e que, além disso, algo está faltando” (Azevedo, 2016, p. 134). A potencialidade e a futuridade *queer* referem-se, então, a uma construção – uma insistência – de “outro modo de existência onde o que falta a essas vidas é possível de existir” (Azevedo, 2016, p. 134).

A partir dessas reflexões, destacamos que, embora esta investigação não tenha identificado grandes sonhos ou planos futuros de seus participantes, obliterados pela negatividade, restringidos pelos enquadramentos culturais dominantes, sua própria existência pode ser compreendida como um “exercício de imaginação” (Diadorim, roda de conversa). Além disso, quando Diadorim olha para seu passado, antes mesmo do seu processo de nomeação e da escolha de seu nome, e consegue se enxergar, o que identifica, para nós, é exatamente a potencialidade, a queeridade que ainda não estava lá, mas estava iminente (Muñoz, 2009).

Vale destacar também que o exercício de imaginação acerca de sua própria existência feito por Diadorim é o que desestabiliza o mundo, ao colocar normatividades



em xeque. E essa imaginação, que é capaz de desestabilizar e transformar o mundo, é, novamente, um exercício coletivo. Nesse caso, é Judith quem observa que os encontros com outros corpos que compartilham alguma forma de dissidência são espaços de abertura de possibilidades, de novos “modelos de mundo”, onde “você consegue imaginar outras coisas, sabe? Você consegue imaginar um futuro diferente pra você, [novos futuros] possíveis, sabe?” (Judith, roda de conversa).

Desviar da norma mostrou-se, portanto, um ato de se desvencilhar de um projeto de ser e de futuro limitado, viabilizando possibilidades subversivas de imaginação de novas existências e, com isso, de liberdade. Assim, consideramos que a inovação característica da emergência de verdadeiros reposicionamentos subversivos é resultado desse exercício de imaginação. É no domínio do imaginado, inclusive, que emergem as sombras (Bastos, 2017) que atuam no desenvolvimento do *self*. Em nossa reflexão, a partir dos resultados deste estudo, essas sombras não se tratam apenas de possibilidades externas, rumos diferentes que as trajetórias podem tomar a cada escolha ou experiência. Pensá-las como imaginação tal como estamos discutindo aqui significa considerá-las como construídas pelo próprio corpo-*self*. Podem ser “imaginações fantásticas” (Haraway, 2023 in Stoetzler & Yuval-Davis, 2002, p. 316) criadas como saídas quando a trajetória dominante, os domínios literais, não são o bastante.

Nesse sentido, vale destacar que não consideramos que a imaginação transita livremente entre passado, presente e futuro, sem se afetar por fatores temporais e contingenciais, tal como argumentam Zittoun e Gillespie (2015). Para nós, ela conecta esses três tempos, e está intrinsecamente relacionada ao contexto e às experiências do corpo. Estamos falando, portanto, de uma “imaginação situada” (Stoetzler & Yuval-Davis, 2002, p. 316), ou seja, que é moldada pela localização social, ao mesmo tempo em que tem um papel fundamental na nossa interpretação do mundo, na construção

singular dos significados. Mais do que isso, é individual e coletiva, é ela que nos permite transcender os significados construídos. Assim, a imaginação situada é dialógica, na medida em que se volta para si e para o outro, ela permite tanto o enraizamento quanto o deslocamento, sendo, por isso, “condição necessária e também produto do processo dialógico” (Stoetzler & Yuval-Davis, 2002, p. 316, tradução livre).<sup>46</sup>

Corpos dissidentes sexuais e de gênero imaginam e criam novos vocabulários, novos modos de estar no mundo, de se relacionar e, até mesmo, de se nomear. Dessa forma, constroem uma futuridade *queer* que pode conduzir à transformação cultural e à construção do mundo comum por rumos mais justos e democráticos. Para nós, eles apontam para esse horizonte, ao mesmo tempo que já o habitam.

\*\*\*

Neste capítulo, apresentamos os principais pontos de conexão entre os relatos das pessoas participantes e buscamos construir uma discussão dialógica, trazendo para as análises reflexões construídas na roda de conversa. Antes de finalizarmos, consideramos importante destacar que não objetivamos costurá-los em busca de generalizações sobre processos psicológicos. Afinal, concordamos com Judith e Diadorim, que questionam a necessidade de se generalizar a partir de casos específicos, afirmando que essa operação, tão naturalizada na Psicologia, como em toda ciência dominante, é normatizadora. Judith lembra que o ponto de vista *queer*, cujas

---

<sup>46</sup> A imaginação, para os autores, deve ser entendida como visão de mundo, por isso ela é situada. O conceito de imaginação situada alude à noção de conhecimento situado, de Haraway (1995), e é construído a partir da teoria do ponto de vista feminista. Para eles, essa categoria permite uma visão crítica adicional às discussões feministas sobre o conhecimento, pois é a imaginação que “liga o conhecimento à agência social e à experiência (social como corpórea)” (Stoetzler & Yuval-Davis, 2002, p. 324, tradução livre). De forma similar à proposta de Butler sobre as alianças em torno do reconhecimento da precariedade de todos os corpos, os autores defendem alianças em torno de comunidades epistêmicas. Essas comunidades são viabilizadas pelo compartilhamento de valores políticos e pela imaginação de um denominador comum e de um “caminho para diálogos transformadores que vão além das diferenças situacionais.” (Stoetzler & Yuval-Davis, 2002, p. 328, tradução livre)

contribuições à Psicologia buscamos apresentar, não pretende se universalizar. E comenta:

Essas pessoas aqui, em algum momento estavam no mesmo lugar e passaram por coisas parecidas, mas também coisas muito divergentes. O que isso significa para aquela [outra] pessoa? Sinceramente? O que aquela pessoa e o terapeuta daquela pessoa acharem que é útil para aquela pessoa (Judith, roda de conversa).

Essa reflexão é bastante cara para nós. Compreendemos que apresentamos aqui pontos generalizáveis, uma vez que, apesar de termos nos voltado ao papel do gênero no *self* dialógico, estamos falando de como as forças de poder atravessam sua construção. Contudo, consideramos que a generalização em busca de processos ditos universais não é uma operação alinhada às discussões propostas nesta tese, à nossa busca por *queerizar* o *self*.

Como vimos, o uso do termo *queer* como verbo se refere a desconstrução, análise e questionamento das nossas próprias suposições. Significa questionar modelos universais que apagaram diversas formas de existência e produziram as dissidências. Um *self queer* é, portanto, um *self* incorporado, fundado e atravessado por significados em torno de gênero, raça, classe, e outros tantos enquadramentos que definem os critérios de inteligibilidade dos corpos. É, também, resistência, pluralidade, movimento, potencialidade e imaginação. *Queerizar* o *self*, nos leva, portanto, a *queerizar* também os métodos, as teorias, e, quem sabe, a própria Psicologia (Filho et al., 2013; Peres & Barreto, 2020).

Como uma construção coletiva, e nesse esforço de *queerizar*, sugerimos que, em vez de objetivar generalizações, a Psicologia busque construir solidariedade. Pesquisas solidárias, para nós, são aquelas que visibilizam experiências diversas, especialmente as que foram historicamente excluídas dos espaços de poder/saber. Mais

do que visibilizar, falamos de pesquisas construídas com estas pessoas, que sejam analisadas também a partir de suas perspectivas, como buscamos também fazer nesta tese. Dessa forma, quando lidas por outros corpos, especialmente por aqueles que compartilham a experiência de dissidência, certamente nascerão conexões, alianças, solidariedade. Esse é nosso desejo.

## Considerações finais: potencialidades

O objetivo desta tese foi analisar o papel do gênero no *self* dialógico a partir de um estudo sobre processos de desenvolvimento de sujeitos LGBTQIA+, lançando mão de contribuições da Teoria *Queer* para a perspectiva dialógica. Para isso, partimos da Teoria do *Self* Dialógico, pois sua compreensão da subjetividade a toma como um processo em constante construção na relação com o outro e com a cultura, reconhecendo de forma importante o papel dos discursos e dos valores culturais dominantes. O modelo do *self* como microssociedade democrática a torna ainda mais potente, quando adiciona o papel do poder nas relações e negociações travadas pelo *self* e por suas diversas posições. Vimos, contudo, que esse reconhecimento do poder ainda carecia de maior aprofundamento no que tange aos atravessamentos dos marcadores sociais da diferença na constituição do *self*, como gênero e sexualidade.

As reflexões iniciadas por Hermans e colegas (Hermans, 2018; Hermans et al., 2017) sobre o papel desses marcadores destacaram as identidades híbridas e os campos de tensão em que elas se encontram como possibilidade de inovação, por meio contrapositionamentos de resistência a normas e expectativas sociais. A partir de um olhar crítico proporcionado pelas contribuições dos estudos *queer*, questionamos a noção de hibridismo apresentada pelos autores, pois vimos que ela se relaciona a uma saída individual e adaptativa do *self*. Essa saída seria observada somente em sujeitos híbridos pois estaria relacionada a uma potência dialógica proporcionada pelo trânsito entre culturas ou identidades contraditórias que os compõem. Com as contribuições da *mestiça*, de Anzaldúa (1987), e os resultados da investigação apresentada, argumentamos que a resistência não emerge de um trânsito possibilitado por um entrelugar (ou campo de tensão entre identidades contraditórias), mas das exclusões que

relegam alguns sujeitos a um não-lugar. Assim, consideramos que não só identidades híbridas, mas identidades dissidentes, que resistem aos enquadramentos de normas sociais como as de gênero – mas também raça, classe e outras –, apresentam um potencial de resistência e de transformação cultural.

Considerando esses marcadores como sistemas de significados históricos e culturais atravessados por forças de poder que atribuem, desigualmente, valor e critérios de reconhecimento aos corpos, julgamos imperativo analisarmos também a dimensão política do corpo, ainda pouco explorada por estudos em Psicologia. Nesse sentido, buscamos contribuir para a superação das dicotomias *self*-corpo, natureza-cultura, ao defendermos que o corpo é significado na cultura, e, por isso, não pode ser entendido como natural e apartado do *self*, e dos processos que dinamicamente o constituem. Tampouco deve ser compreendido apenas como um mediador semiótico, uma fronteira entre o *self* e o mundo externo. Isso porque os próprios corpos são lidos, interpretados a partir das normas de gênero, são enquadrados por uma matriz de inteligibilidade que os define como normais ou anormais, possíveis ou impossíveis. Essa definição desencadeia uma gama de experiências que podem ser menos ou mais precárias, tornando-se promotoras de desenvolvimento ou obstáculos para a dialogicidade. Em outras palavras, é por meio do controle e da interpelação dos corpos que o poder e os valores sociais dominantes orientam a própria constituição subjetiva. Dessa forma, demonstramos que corpo-*self* são uma unidade inseparável, o corpo é o próprio *self*.

Com isso, demonstramos também que gênero não pode ser compreendido apenas como uma das posições de um *self*. Como vimos na investigação realizada, as normas de gênero que enquadram e convocam os sujeitos cotidianamente atravessam todas as experiências, relações e posições dos *selves*. Por esse motivo, defendemos que gênero tem papel fundamental e transversal no *self* dialógico. Acreditamos que essa

transversalidade pode ser observada também em outros marcadores sociais da diferença, que enquadram e dão significados desiguais aos corpos. Portanto, a análise apresentada abre espaço para novas investigações e discussões na Psicologia que reconheçam o papel central desses marcadores e das forças de poder nos processos subjetivos. Essa é uma das contribuições que esperamos termos feito a esse campo de estudo a partir da queerização do *self*, com uma compreensão mais inclusiva e encarnada da subjetividade, que aprofunda a percepção da sua relação de interdependência com a localização social e com o contexto histórico-cultural.

Nessa compreensão, vale destacar, não consideramos o corpo-*self* como passivo, apenas sujeito ao poder, como se performasse o gênero sempre em conformidade às expectativas e normas sociais. A partir das contribuições da Teoria *Queer*, argumentamos que o corpo é uma arena de negociação com o poder, onde tanto se inscrevem os significados e normas culturais dominantes, quanto emergem as resistências. Afetos, desejos, e outros escândalos dos corpos apresentam sempre algo imprevisível, e podem levá-los a desviar, resistir, escancarando as falhas do poder.

Nos resultados da investigação realizada, observamos essa negociação das pessoas participantes, que, ao se declararem LGBTQIA+, subverteram as normas de gênero e, com isso, experimentaram transformações na organização dos seus *selves*, nas relações com seu corpo, com os outros e com a cultura. Essas transformações foram resumidas na Matriz Transversal e sugerem exatamente a negociação com o poder e a emergência da subversão e da invenção de outras possibilidades de existência. Assim, ao transformarem sua relação com as normas de gênero, posicionando-se de forma subversiva, sujeitos dissidentes sexuais e/ou de gênero experimentam um processo de discontinuidades e desenvolvimento do *self*. Esse processo pôde ser observado nos

Mapas das Relações do *Self*, que ilustraram importantes reorganizações dos *selves* das pessoas participantes da pesquisa, em diferentes momentos de sua trajetória.

Como fatores que contribuíram para essa subversão, destacaram-se a experiência concreta da sexualidade, as artes e a representatividade, a coletividade (tão ressaltada pelos autores *queer* que apresentamos) e a audiência, especialmente nos grandes centros urbanos. Esses fatores, como observamos, apareceram como linhas de fuga de trajetórias de violências experimentadas, cada uma a sua maneira, pelas três pessoas participantes. Vimos que as normas de gênero as interpelaram desde a infância, atribuindo-lhes significados negativos, de inadequação e anormalidade, apenas por desviarem da feminilidade esperada. Esse desvio estava associado a seus jeitos de ser, como maneira de falar e se apresentar, interesses em brinquedos e música, amigos e outros. A negativização desses sujeitos se iniciou antes mesmo de se reconhecerem como dissidentes sexuais e/ou de gênero, o que demonstra, conforme vimos com Butler (2003, 2014a), que as normas de gênero são anteriores ao próprio sujeito. E, mais do que isso, abrangem não só identidades de gênero (no sentido de identificação, de como as pessoas devem se perceber), mas também o controle das sexualidades, da feminilidade e da masculinidade, e, com elas, de inúmeros comportamentos que compõem as performances de gênero.

A longa trajetória de preconceitos e normatização provocou nessas pessoas uma sensação de quase desmoronamento, restringiu a dialogicidade em muitas das suas relações, e limitou, até mesmo, suas possibilidades de imaginação e projeção de futuro. De todo modo, com as linhas de fuga e, como destacaram, com importantes privilégios de raça e classe que experimentam, essas pessoas encontraram um potencial de liberdade em suas vulnerabilidades. Essa liberdade é, para nós, efeito da subversão das normas de gênero, que estruturam não só os sujeitos, mas toda a sociedade. Ela está,



portanto, no questionamento das identidades hegemônicas, na desestabilização das relações de poder, e na descoberta de novas possibilidades de existência e de imaginação, para si e para o mundo comum. Declarar-se LGBTQIA+ mostrou-se parte importantíssima de um complexo processo de desenvolvimento que pode levar os sujeitos a posicionamentos políticos mais democráticos e emancipatórios, conforme observado nas pessoas participantes da investigação. Entre eles, além das próprias existências *queer*, estão as atitudes de Clarice como educadora, a constante atuação de Judith contra as normas injustas e as novas possibilidades profissionais e de estudo buscadas por Diadorim.

Mas, como nos alertaram, declarar-se LGBTQIA+, além de não ser garantia de resistência, tem custos. E esses custos, além da própria vulnerabilidade, devem ser distribuídos de forma mais justa para que possamos realmente vislumbrar a construção de uma democracia radical. Linguagem neutra, inclusão em espaços públicos, assunção de gênero e sexualidade como temas pedagógicos, são algumas das transformações que, como vimos, precisam ser assumidas por toda a sociedade para que possamos caminhar para formas mais inclusivas e justas de vida e convivência. É por esse motivo que nossas considerações finais apontam mais para potencialidades do que para conclusões, pois as vivências *queer* aqui apresentadas sugerem um ainda-não que é iminente, um horizonte para essa construção de um mundo verdadeiramente democrático.

Para nós, essa construção passa necessariamente por uma autocrítica dos saberes científicos, que produziram verdades fundamentadas em um suposto sujeito universal, e, com isso, excluíram e negativaram diversos corpos e experiências. Com a queerização do *self* aqui empreendida, esperamos contribuir também nesse sentido, ecoando o convite à queerização da própria Psicologia, para que suas teorizações partam de subjetividades encarnadas, e que suas pesquisas sejam implicadas e solidárias.

## Referências Bibliográficas

- Altmayer, G. (2020). *Tropicuir: Linhas tortas na escrita de histórias transviadas. Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.*
- Anjos, K., & Lima, M. (2016). Gênero, sexualidade e subjetividade: Algumas questões incômodas para a psicologia. *Revista Psicologia em Pesquisa, 10*.  
<https://doi.org/10.24879/201600100020059>
- Anzaldúa, G. E. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute.
- Araújo, P. C., & Borges, F. T. (2020). Imaginação e identidade no processo narrativo de uma professora. *Psicologia em Revista, 26*(1), 208–227.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford.
- Azevedo, A. P. F. (2016). *Reconstruções queers: Por uma utopia do lar* (<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=27938@1>). PUC-Rio.
- Bakhtin, M. (2013). *Problemas da Poética de Dostoiévski* (P. Bezerra, Trad.). Forense Universitária.
- Barcinski, M., & Kalia, V. (2005). Extending the boundaries of the dialogical self: Speaking from within the feminist perspective. *Culture & Psychology, 11*(1), 101–109.
- Bastos, A. C. de S. (2017). Shadow trajectories: The poetic motion of motherhood meanings through the lens of lived temporality. *Culture & Psychology, 23*(3), 408–422. <https://doi.org/10.1177/1354067X16655458>
- Beauvoir, S. (2014). *O segundo sexo*. Nova Fronteira.
- Benevides, B. (2018). Precisamos falar sobre o Suicídio das pessoas Trans! *Associação Nacional de Travestis e Transexuais*.

<https://antrabrazil.org/2018/06/29/precisamos-falar-sobre-o-suicidio-das-pessoas-trans/>

- Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual*. Editora Garamond.
- Bento, B. (2011). Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Estudos Feministas*, 19, 549–559.
- Bhabha, H. K. (2012). *O local da cultura* (E. L. de Lima Reis, M. Avila, & G. R. Gonçalves, Trans.). UFMG.
- Borba, R. (2014). A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. *Cadernos pagu*, 441–474.
- Branco, A. U., Branco, A. L., & Madureira, A. F. (2008). Self-development and the emergence of new I-positions: Emotions and self-dynamics. *Studia Psychologica*, 6(8), 23–39.
- Branco, A. U., Freire, S. F. D. C., & Roncancio-Moreno, M. (2020). Dialogical Self System Development: The Co-construction of Dynamic Self-Positionings Along Life Course. Em M. C. S. Lopes-de-Oliveira, A. U. Branco, & S. F. D. C. Freire (Orgs.), *Psychology as a Dialogical Science: Self and Culture Mutual Development* (p. 53–72). Springer International Publishing.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-030-44772-4\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-44772-4_3)
- Branco, A. U., & Valsiner, J. (1997). Changing methodologies: A co-constructivist study of goal orientations in social interactions. *Psychology and developing societies*, 9(1), 35–64.
- Brown, S. D., Cromby, J., Harper, D. J., Johnson, K., & Reavey, P. (2011). Researching “experience”: Embodiment, methodology, process. *Theory & Psychology*, 21(4), 493–515.

- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical inquiry*, 18(1), 1–21.
- Butler, J. (1999). *Corpos que importam: Sobre os limites discursivos do “sexo”*. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2014a). Regulações de gênero. *Cadernos pagu*, 249–274.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* (S. Lamarão & A. M. da Cunha, Trans.; 7ª edição). Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2017a). Alianças queer e política anti-guerra. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 11(16).
- Butler, J. (2017b). Introdução. Em *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Autêntica.
- Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. José Olympio.
- Butler, J. (2019a). *Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”*. n-1 edições.
- Butler, J. (2019b). *Vida precária: Os poderes do luto e da violência* (A. Lieber, Trad.; 1ª edição). Autêntica.
- Butler, J. (2014b). *Gender Performance: The TransAdvocate interviews Judith Butler* [Entrevista]. [https://www.transadvocate.com/gender-performance-the-transadvocate-interviews-judith-butler\\_n\\_13652.htm](https://www.transadvocate.com/gender-performance-the-transadvocate-interviews-judith-butler_n_13652.htm)
- Butler, J. (2020). *Judith Butler: “De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público?”* El País Brasil. <https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>

- Clifton, J., & Fecho, B. (2018). Being, doing, and becoming: Fostering possibilities for agentive dialogue. Em F. Meijers & H. J. M. Hermans, *The dialogical self theory in education: A multicultural perspective* (p. 19–33). Springer.
- Comin, F. S., & Amorim, K. de S. (2008). Corporeidade: Uma revisão crítica da literatura científica. *Psicologia em Revista*, 14(1), Artigo 1.
- Courtine, J. J. (2006). The body in Contemporary French Thought. Em L. D. Kritzman (Org.), *The Columbia history of twentieth-century French thought* (p. 165–168). Columbia University Press.
- Courtine, J. J. (2013). *Decifrar o corpo: Pensar com Foucault*. Editora Vozes Limitada.
- Cunha, C. A. C. (2007). *Processos dialógicos de auto-organização e mudança: Um estudo microgenético* ([http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/7261/1/Processos%20Dial%C3%B3gicos%20de%20Auto-Organiza%C3%A7%C3%A3o%20e%20Mudan%C3%A7a\\_Um%20Estudo%20Microgen%C3%A9tico\\_Carla%20Alexandra%20Castro.pdf](http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/7261/1/Processos%20Dial%C3%B3gicos%20de%20Auto-Organiza%C3%A7%C3%A3o%20e%20Mudan%C3%A7a_Um%20Estudo%20Microgen%C3%A9tico_Carla%20Alexandra%20Castro.pdf)). Universidade do Minho.
- Cunha, C. A. C., Salgado, J., & Gonçalves, M. M. (2017). The dialogical self in movement: Reflecting on methodological tools for the study of the dynamics of change and stability in the self. Em E. Abbey & S. Surgan, *Emerging methods in psychology* (p. 65–100). Routledge.
- Curado, J. C., & Jacó-Vilela, A. M. (2021). Estudos de Gênero na Psicologia (1980-2016): Aproximações e Distanciamentos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 41, e219132. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003219132>

- d'Alte, I., Petracchi, P., Ferreira, T., Cunha, C., & Salgado, J. (2007). Self dialógico: Um convite a uma abordagem alternativa ao problema da identidade pessoal. *Interacções*.
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities An Introduction. *differences*, 3(2), iii–xviii. <https://doi.org/10.1215/10407391-3-2-iii>
- Demetri, F. D. (2018). *Corpos despossuídos: Vulnerabilidade em Judith Butler* [Dissertação de mestrado, UFSC].  
<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/193638/PPSI0807-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>
- Derrida, J. (1973). *Gramatologia* (Vol. 16). Editora Perspectiva.
- Felman, S. (2003). *The scandal of the speaking body: Don Juan with JL Austin, or seduction in two languages*. Stanford University Press.
- Filho, F. S. T., Peres, W. S., Rondini, C. A., & Souza, L. L. (Orgs.). (2013). *Queering: Problematizações e insurgências na Psicologia Contemporânea*. EdUFMT. <https://www.edufmt.com.br/product-page/queering-problematização-e-insurgências-na-psicologia-contemporânea>
- Fogel, A., Garvey, A., Hsu, H.-C., & West-Stroming, D. (2006). *Change processes in relationships: A relational-historical research approach*. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1999). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (13a Editions Gallimard). EDIÇÕES GRAAL Ltda.
- Foucault, M. (2013). *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. EDIÇÕES 70.
- Fraser, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. Em C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere* (p. 109–142). MIT Press.

- Freitas, J. de L., Bevilacqua, C., Castilhos, J. C. de, Michel, L. H. F., & Pértile, C. (2015). Corpo e psicologia: Uma revisão da produção científica brasileira na primeira década dos anos 2000. *Psicologia em Revista*, 21(1), Artigo 1. <https://doi.org/10.5752/P.1678-9523.2015V21N1P66>
- Freud, S., & Breuer, J. (1957). *Studies on hysteria*. Basic Books.
- Gaarder, J. (2006). *O Mundo de Sofia* (61º ed). Companhia das Letras. <https://www.estantevirtual.com.br/sebojoaobrandao/jostein-gaarder-o-mundo-de-sofia-61-reimpressao-2092108579>
- Gaskell, G. (2002). Entrevistas individuais e grupais. Em M. Bauer & G. Gaskell, *Bauer, MW, & Gaskell, G. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: Um manual prático. Petrópolis: Vozes* (p. 64–89). Vozes.
- Gergen, K. J. (2006). The relational self in historical context. *International Journal for Dialogical Science*, 1(1), 119–124.
- Glickman, C. (2012, abril 6). *Queer Is A Verb* /. ..Charlie Glickman. <https://new.charlieglickman.com/queer-is-a-verb/>
- Gomes, C. de M. (2020). O corpo importa: Corpos falantes e a produção discursiva do sexo. *Revista Estudos Feministas*, 28(3). <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n59271>
- González Rey, F. L. (2001). A pesquisa e o tema da subjetividade em educação. *Psicologia da educação*, 13.
- González Rey, F. L. (2005). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: Os processos de construção da informação*. Editora Pioneira Thomson Learning.
- Guattari, F., & Deleuze, G. (1980). *Mil platôs* (A. G. Neto & C. P. Costa, Trans.; Vol. 1). Editora 34.

- Habermas, J. (1997). *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade* (Vol. 1). Tempo Brasileiro.
- Halberstam, J. (2000). *A arte queer do fracasso* (1ª edição). CEPE.
- Halberstam, J. (2008). The anti-social turn in queer studies. *Graduate Journal of Social Science*, 5(2), 140–156.
- Halberstam, J. (2019). *Female masculinity*. Duke University Press.
- Hall, S. (2005). A identidade em questão. Em *A identidade cultural na pós-modernidade* (p. 7–22). DP&A.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, 5, Artigo 5.
- Haraway, D. (2000). Manifesto ciborgue. *Antropologia do ciborgue. Belo Horizonte: Autêntica*.
- Hermans, H. J. M. (2001). The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning. *Culture & psychology*, 7(3), 243–281.
- Hermans, H. J. M. (2015). Dialogical self in a complex world: The need for bridging theories. *Europe's journal of psychology*, 11(1), 1.
- Hermans, H. J. M. (2018). *Society in the self: A theory of identity in democracy*. Oxford University Press.
- Hermans, H. J. M., & Gieser, T. (2012). Introductory chapter: History, main tenets and core concepts of dialogical self theory. *Handbook of dialogical self theory*, 1–22.
- Hermans, H. J. M., & Hermans-Konopka, A. (2010). *Dialogical self theory: Positioning and counter-positioning in a globalizing society*. Cambridge University Press.



- Hermans, H. J. M., & Kempen, H. J. (1993). *The dialogical self: Meaning as movement*. Academic Press.
- Hermans, H. J. M., Konopka, A., Oosterwegel, A., & Zomer, P. (2017). Fields of tension in a boundary-crossing world: Towards a democratic organization of the self. *Integrative psychological and behavioral science*, 51(4), 505–535.
- Hermans, H. J. M., van Loon, R., & Kempen, H. (1992). The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism. *American Psychologist*, 47, 23–33.  
<http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.47.1.23>
- Hollanda, H. B. de (Org.). (2020). *Pensamento feminista hoje: Sexualidades no sul global*. Bazar do Tempo. <https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=yacLEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT6&dq=Pensamento+feminista+hoje:+Sexualidades+no+sul+global&ots=FN3l3cZVJw&sig=9u80llgFK1FObyDTm5Lq1j6pkk8>
- Honório, S. (2017). Queer na primeira pessoa: Notas para uma enunciação localizada. *Revista Estudos Feministas*, 25(2), Artigo 2.
- hooks, bell. (2015). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Routledge.
- hooks, bell. (2018). *O feminismo é para todo mundo: Políticas arrebatadoras*. Rosa dos Tempos.
- hooks, bell. (2019). *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo* (L. Bhuvi, Trad.; 9ª edição). Rosa dos Tempos.
- IBGE. (2022). *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil* (Vol. 48). IBGE.  
<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2101972>
- Junqueira, R. D. (2022). *A invenção da “ideologia de gênero”*. Letras Livres.

- Kempen, H. J. G. (1996). Mind as Body Moving in Space: Bringing the Body Back into Self-Psychology. *Theory & Psychology*, 6(4), 715–731.  
<https://doi.org/10.1177/0959354396064009>
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.  
<https://www.companhiadasletras.com.br/livro/9786559211548/futuro-ancestral>
- Laqueur, T. W. (1994). Inventando o sexo: Corpo e gênero, dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 2001. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed, 34.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Editora 34.
- Lopes de Oliveira, M. C. S. (2021). Psicologia cultural-semiótica: Aportes para a abordagem científica do desenvolvimento humano na contemporaneidade. *PSICOLOGIA E CULTURA: teoria, pesquisa e prática profissional*. 1ed, 21–42.
- Lopes de Oliveira, M. C. S., Branco, A. U., & Freire, S. F. D. C. (2020). Preface. Em M. C. S. Lopes de Oliveira, A. M. C. U. de A. Branco, & S. F. D. C. Freire, *Psychology as a Dialogical Science: Self and Culture Mutual Development*. Springer Nature.
- Lopes de Oliveira, M. C. S., & Madureira, A. F. A. (2014). Gênero e psicologia do desenvolvimento: Quando a ciência é utilizada como força normatizadora das identidades de gênero. *Labrys: estudos feministas*, 2, 1–31.
- Lorde, A. (2012). *Sister outsider: Essays and speeches*. Crossing Press.
- Louro, G. L. (2018). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. Autêntica.

- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 186–219. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x>
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22, 935–952.
- Maciel, P. D. (2015). Os desafios de ser professora e lésbica nas escolas: A arte de viver e produzir o gênero na docência. *Revista Periódicus*, 1(4), Artigo 4. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i4.15433>
- Madureira, A. F. do A. (2007). *Gênero, sexualidade e diversidade na escola: A construção de uma cultura democrática* [UnB]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1610>
- Madureira, A. F. do A., da Silva, M. R. G., & de Paula, L. D. (2020). Social Identities, Prejudices, and Exclusion: The Reproduction of Social (In)Visibility in School Contexts. Em M. C. S. Lopes-de-Oliveira, A. U. Branco, & S. F. D. C. Freire (Orgs.), *Psychology as a Dialogical Science: Self and Culture Mutual Development* (p. 115–134). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-44772-4\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-030-44772-4_6)
- Marková, I. (2000). The individual and society in psychological theory. *Theory & Psychology*, 10(1), 107–116.
- Mauss, M. (1974). *As técnicas corporais* (Vol. 2). Edusp São Paulo.
- McAdams, D. P. (1993). *The stories we live by: Personal myths and the making of the self*. Guilford Press.
- McAdams, D. P. (2001). The psychology of life stories. *Review of general psychology*, 5(2), 100–122.
- McTeigue, J. (Diretor). (2006). *V de Vingança*.

- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society* (Vol. 111). Chicago University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signs*. Northwestern University Press.
- Mignolo, W. D. (2020). *Histórias Locais / Projeto Globais—Colonialidade, Saberes Subalternos*. UFM|G.
- Miskolci, R. (2007). A Teoria Queer e a Questão das Diferenças: Por uma analítica da normalização. *Congresso de leitura do Brasil, 16*, 1–19.
- Miskolci, R. (2014). Estranhando as ciências sociais: Notas introdutórias sobre teoria Queer. *Revista Florestan*, 08–08.
- Moraga, C., & Bracho, R. (2017). Queer Aztlan. *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*, 253.
- Mouffe, C. (1999). Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social research*, 745–758.
- Mouffe, C. (2003). Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*, 2(3), 11–26.
- Moura, A. F., & Lima, M. G. (2015). A Reinvenção da Roda: Roda de Conversa, um instrumento metodológico possível. *Interfaces da Educação*, 5(15), 24–35.
- Moura, C. B. (2016). “[...] Mesmo com o cuidado, o que eu sinto é um vazio.” *A produção da diferença na escola* [Dissertação de mestrado]. UFRJ.
- Muñoz, J. E. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (10th Anniversary Edition). New York University Press.  
<https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qg4nr>
- Nardelli, R. C., & Ferreira, M. S. (2015). Teoria Queer e Psicologia. *Mnemosine*, 11(1), Artigo 1. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/41607>

- Nedergaard, J. I. (2016). Theory of Semiotic Skin: Making sense of the flux on the border. *Culture & Psychology*, 22(3), 387–403.
- O'Rourke, M. (2006). Que há de tão queer na teoria queer por-vir? *Revista crítica de ciências sociais*, 76, 127–140.
- Orwell, G. (2021). *1984* (K. Lima, Trad.; Texto integral traduzido do original em inglês edição). Tricaju.
- Parlee, M. B. (1996). Situated Knowledges of Personal Embodiment: Transgender Activists' and Psychological Theorists' Perspectives on 'Sex' and 'Gender'. *Theory & Psychology*, 6(4), 625–645.  
<https://doi.org/10.1177/0959354396064005>
- Pelúcio, L. (2012). Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar*, 2(2), 395–395.
- Pereira, P. P. G. (2012). Queer nos trópicos. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, 2(2), Artigo 2.
- Peres, W. S. (2013). Psicologia e políticas queer. Em F. S. T. Filho, W. S. Peres, C. A. Rondini, & L. L. de Souza (Orgs.), *Queering: Problematizações e insurgências na Psicologia contemporânea*. EdUFMT.
- Peres, W. S., & Barreto, D. J. (2020). A Psicologia pode ser queer? Visibilidade das sexualidades e gêneros na formação em Psicologia. Em E. C. Sampaio & E. F. Costa (Orgs.), *Psicologia: Um olhar do mundo real* (1; Vol. 1, p. 36–45). Editora Científica Digital. <https://www.editoracientifica.com.br/artigos/a-psicologia-pode-ser-queer-visibilidade-das-sexualidades-e-generos-na-formacao-em-psicologia>

- Prado, M. A. M., & Junqueira, R. D. (2011). Homofobia, hierarquização e humilhação social. *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*, 51–72.
- Prado, M. A. M., & Machado, F. V. (2017). *Preconceito contra homossexualidades: A hierarquia da invisibilidade*. Cortez Editora.
- Preciado, P. B. (2011). Multidões queer: Notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, 19(1), 11–20. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100002>
- Preciado, P. B. (2014). Manifesto contrassexual; tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. *São Paulo: n-1 edições*.
- Preciado, P. B. (2017). My Body Doesn't Exist. Em Q. Latimer & A. Szymczyk, *The Documenta 14 Reader* (p. 117–161). Prestel Verlag.
- Preciado, P. B. (2020). A coragem de ser você mesmo. Em *Um apartamento em urano: Crônicas da travessia*. Zahar.  
<https://traduagindo.com/2023/01/25/paul-b-preciado-a-coragem-de-ser-voce-mesmo/>
- Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Preciado, P. B. (2007). *Entrevista com Beatriz Preciado* (J. Carrillo) [Entrevista]. Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp.  
[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0104-83332007000100016&lng=en&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-83332007000100016&lng=en&nrm=iso&tlng=es)
- Probyn, E. (1991). This body which is not one: Speaking an embodied self. *Hypatia*, 6(3), 111–124.

- Radley, A. (1996). Displays and Fragments: Embodiment and the Configuration of Social Worlds. *Theory & Psychology*, 6(4), 559–576.  
<https://doi.org/10.1177/0959354396064002>
- Rea, C. A. (2018). Pensamento lésbico e formação da Crítica Queer of Color. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 4(2), 117–133.
- Rea, C. A., & Amancio, I. M. S. (2018). Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. *Cadernos Pagu*, e185315.  
<https://doi.org/10.1590/18094449201800530015>
- Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631–660.  
<https://doi.org/10.1086/493756>
- Rich, A. (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 4(05), Artigo 05.  
<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>
- Rubin, G. (2012). *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “economia política” do sexo*.
- Salgado, J. (2007). The feeling of a dialogical self: Affectivity, agency, and otherness. *Otherness in question: Labyrinths of the self*, 53.
- Salgado, J., & Gonçalves, M. M. (2007). The Dialogical Self. Social, Personal and (Un)Conscious. Em J. Valsiner & A. Rosa (Orgs.), *The Cambridge handbook of sociocultural psychology* (p. 608–620). Cambridge University Press.
- Salgado, J., & Hermans, H. J. M. (2009). The return of subjectivity: From a multiplicity of selves to the dialogical self. *EJAP (test)*, 1(1), 3–13.
- Salih, S. (2016). *Judith Butler e a teoria queer*. Autêntica.
- Sampson, E. E. (1996). Establishing Embodiment in Psychology. *Theory & Psychology*, 6(4), 601–624. <https://doi.org/10.1177/0959354396064004>

- Santos, R. (2020). *Maioria Minorizada—Um dispositivo analítico de racialidade*.  
Telha.  
[https://www.academia.edu/45169973/Maioria\\_Minorizada\\_Um\\_dispositivo\\_anal%C3%ADtico\\_de\\_racialidade](https://www.academia.edu/45169973/Maioria_Minorizada_Um_dispositivo_anal%C3%ADtico_de_racialidade)
- Scott, J. (1995). Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. *Educação & realidade*, 20(2).
- Sedgwick, E. K. (1985). *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*. Columbia University Press. <https://pt.br1lib.org/book/2575982/62492b>
- Sedgwick, E. K. (2007). A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, 28, 19–54.  
<https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100003>
- Seidman, S. (1995). Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical. *Social postmodernism: Beyond identity politics*, 116–141.
- Silva, M. O. da. (2017). *Corpo, cultura e obesidade: Desenvolvimento de posicionamentos dinâmicos de si em mulheres submetidas à gastroplastia*.  
<https://repositorio.unb.br/handle/10482/24624>
- Silva, T. T. da. (2000). A produção social da identidade e da diferença em Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais. Em T. T. da Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (p. 73–102). Editora Vozes.
- Silveira, F. de A., & Furlan, R. (2003). Corpo e Alma em Foucault: Postulados para uma Metodologia da Psicologia. *Psicologia USP*, 14(3), 171–194.  
<https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000300012>
- Simone, N. (Diretor). (2015, outubro 10). *Nina Simone—Ain't got no / I got life - Legendado* [Youtube]. [https://www.youtube.com/watch?v=DQp8\\_1QbKX8](https://www.youtube.com/watch?v=DQp8_1QbKX8)



- Singer, J. A. (2004). Narrative identity and meaning making across the adult lifespan: An introduction. *Journal of personality, 72*(3), 437–460.
- Sirota, R. (2001). Emergência de uma sociologia da infância: Evolução do objeto e do olhar. *Cadernos de Pesquisa, 112*(1), 7–31.
- Souza, T. Y. de, Branco, A. M. C. U. de A., & Oliveira, M. C. S. L. de. (2008). Pesquisa qualitativa e desenvolvimento humano: Aspectos históricos e tendências atuais. *Fractal : Revista de Psicologia, 20*(2), 357–376.  
<https://doi.org/10.1590/S1984-02922008000200004>
- Souza, L. L., Salgado, R. G., & Magnabosco, M. de B. (2018). A vida pode ser escrita por linhas tortas: Quando infâncias, gênero e sexualidades interrogam o desenvolvimento. Em A. Rodrigues (Org.), *Crianças em dissidências: Narrativas desobedientes da infância* (p. 151–167). Devires.
- Stam, H. J. (1996). Introduction the Body's Psychology and Psychology's Body. *Theory & Psychology, 6*(4), 555–557.  
<https://doi.org/10.1177/0959354396064001>
- Stam, H. J. (2003). Addressing oneself as another. Em C. B. Grant, *Rethinking Communicative Interaction: New interdisciplinary horizons*. John Benjamins Publishing Company.
- Stoetzler, M., & Yuval-Davis, N. (2002). Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. *Feminist Theory, 3*(3), 315–333.  
<https://doi.org/10.1177/146470002762492024>
- Valsiner, J. (2012). Uma metodologia para a psicologia cultural: Sistêmica, qualitativa e ideográfica. Em *Fundamentos da Psicologia Cultural: Mundos da Mente, Mundos da Vida* (1ª edição, p. 297–323). Artmed.
- Valsiner, J. (2014). *An invitation to cultural psychology*. Sage.

- Valsiner, J. (2016). Em *Fundamentos da Psicologia Cultural: Mundos da Mente, Mundos da Vida* (p. 21–65). Artmed Editora.
- Valsiner, J. (2018). The promoter sign: Developmental transformation within the structure of dialogical self. Em *Beyond the mind: Cultural dynamics of the Psyche* (p. 123–146). Information Age Publishing.
- Valsiner, J., Chaudhary, N., & Benetka, G. (2017). *From methodology to methods in human psychology*. Springer.
- Vieira, H. (2020). *Introdução ao pensamento de Paul B. Preciado* [Curso online UFC].
- Villada, C. S. (2021). *O parque das irmãs magníficas* (1ª edição). Tusquets.
- Wittig, M. (1980). O pensamento hétero. *EUA: 1980b*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/266100494/Wittig-Monique-O-Pensamento-Hetero-pdf>.
- Zittoun, T., & Gillespie, A. (2015). Integrating experiences: Body and mind moving between contexts. Em B. Wagoner, N. Chaudhary, & P. Hviid, *Integrating experiences: Body and mind moving between contexts* (p. 3–49). IAP Information Age Publishing.

## Apêndices

### A. Roteiro de Entrevista individual 1

1. Como você se identifica em termos de identidade de gênero e orientação sexual?
2. Você sempre se identificou dessa maneira? Como foi esse processo de se entender e se declarar LGBTQIA+?
3. Como você se sentia em relação a gênero no passado, antes de se declarar LGBTQIA+? Por exemplo, como se sentia em relação a seu corpo, sexualidade, expectativas sociais e relacionamentos amorosos?
4. Como suas relações pessoais/sociais eram atravessadas por essas questões? Família, amigos, colegas...
5. Quais os principais atores nessa época da sua descoberta de gênero/orientação sexual? E como era sua relação com cada um? Tentar mapear as posições de *self* e descrever cada relação.
6. E como está hoje cada uma dessas relações? Quais mudanças você considera que se devem ao fato de ter se assumido LGBTQIA+?
7. Hoje, você se apresenta como LGBTQIA+ para o mundo? Há ainda alguma relação ou esfera de vida/contexto em que essa informação não esteja assim tão clara?
8. O que mudou em você ao assumir-se LGBTQIA+?
9. Você percebe alguma mudança na sua relação com o seu corpo?
10. As questões de gênero que atravessam a sua posição de self X hoje, te deixam um/uma X mais/menos \_\_\_\_\_?

## **B. Roteiro de Entrevista individual 2**

### 1º Momento

1. Apresentar o mapa, relembrando as questões que se destacaram e tirando as dúvidas que ficaram.
2. Ajustar o mapa conforme as impressões das pessoas entrevistadas, conversando sobre cada posição/relação.
4. Perguntas:
  - a. O que pensava sobre o futuro antes de se declarar LGBTQIA+? Como imaginava sua vida futura desde criança?
  - b. E o que pensa sobre o futuro hoje? O que espera/imagina?

### 2º Momento

5. Explicar novamente o objetivo da atividade e o conceito de trajetórias sombra
6. Perguntar/investigar quais sombras participam da trajetória atual.

